Dottor ALFREDO BARTOLOMEI

DEL SIGNIFICATO E DEL VALORE
DELLE
DOTTRINE DI ROMAGNOSI
per il Criticismo contemporaneo

« ......Erscheinung, im Gegenverhältniss mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene *Objekt* derselben könne vorgestellt werden, wenn sie *unter einer Regel* steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und *eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig* macht ».

KANT.

ROMA
FRATELLI BOCCA, EDITORI
LIBRAI DI S. M. IL RE D'ITALIA
TORINO - FIRENZE - MILANO
—
1901.

PREFAZIONE.

Scopo del presente scritto non è quello di offrire un'esposizione delle dottrine di Romagnosi, ma, come il titolo annunzia, una determinazione del loro senso, un esame del loro significato e del loro fondamento dal punto di vista del Criticismo; non vi si troverà quindi il consueto lusso di citazioni, nè una soverchia considerazione di singole e minute particolarità, ma invece, insieme colla valutazione, la maggiore sintesi delle dottrine. E queste vennero considerate non nei loro rapporti storici, genetici, ma nella sistematica del suo pensiero; e non tutte le dottrine, ma soltanto quelle che in una relazione immediata colla concezione filosofica si disegnavano, e che al Criticismo potevano in qualche modo riferirsi. Il lettore giudicherà se il mio assunto era arbitrario, e se ho raggiunto il mio intento.

A nessuno è ignota l'importanza che Romagnosi ha per i nostri studi (i nostri filosofi del diritto: Carle, Filomusi-Guelfi, Gabba, Miraglia, ecc., ed in particolar modo Vanni, in una maniera o nell'altra nella discussione di singole dottrine, ne hanno messo in chiaro l'eminente posizione); è da augurarsi solo che con vivo interesse vi si rivolgano i cultori delle discipline filosofico-sociali: se questo scritto avrà contribuito ad invogliare a ciò, esso avrà pienamente soddisfatto al suo compito.

L' AUTORE.

INDICE

correlato e conseguenza dell'*idealismo formale*. Moralità e libertà è nella *legge*. L'*idealismo associato* e la *morale sociale*. La psicologia sociale. La simpatia. — § 20. Carattere esteriore e materiale della valutazione etica di Romagnosi. L'obbligazione morale. — § 21. La *Genesi* del diritto penale. Sua relazione col Sistema. Causalità e finalità nella pena. — § 22. Il metodo *normale* nei rapporti tra il singolo e il tutto. Il tutto come principio *costitutivo* dell'etica. Concezione *organica* della fenomenologia sociale. Unità dell'*economia* col *diritto*. La *causalità* nella vita sociale. Carattere *storico* dell'etica. La teleologia sociale. Le funzioni del diritto. Il momento individualistico nell'etica. L'*etica* di fronte alla *scienza naturale* ed alla *storia*. L'individualità come principio *regolativo*. Il regno dell'*arte* e della *coscienza*. Etica è *idealismo*. La filosofia e l'ideale.

I.

§ 1. — Dopo la grande fioritura di genî della Rinascenza che segnò le vie della coscienza moderna, l'Italia resta per due secoli quasi estranea al movimento filosofico delle altre nazioni come assopita in un letargo dal quale non dovesse mai più risvegliarsi. Compressa da ogni forma di tirannide qualsiasi libera e rinnovante energia, pareva che stretta come in una catena ferrea di cui non fosse possibile sperare di infrangere le maglie, alla grande anima della nazione non restasse piu altro che rimpiangere nella sua miseria intellettuale e morale la grandezza affascinante del passato, in essa rivivere, essa rievocare ad unico sollievo, a perenne ideale. Non la speranza dell'avvenire poteva segnare per lei la via dell'ideale, ma il ricordo di un passato glorioso; ma passato per sempre! e pareva che di quello niente altro che il ricordo fosse ad essa lecito, quasi ad eterna ed immensa espiazione della grandezza sua. Ma i grandi avvenimenti politici verificatisi nelle altre nazioni europee, lo sviluppo scientifico di esse, il soffio di libertà penetrato dovunque, fecero sì che la nazione si ridestasse a nuova vita, che man mano essa venisse formando la sua coscienza di patria una, e che venisse insieme partecipando alla vita scientifica, alle correnti filosofiche del pensiero moderno: ed è dai primi di questo secolo (salvo isolate eccezioni precedenti) che noi possiamo datare, come *corrente* di pensiero, il nuovo risveglio filosofico in Italia con una serie di grandi pensatori che si annunzia alla patria; quella serie di filosofi che insieme coi poeti

dovevano potentemente contribuire ad innalzare il grande e sognato edificio dell'unità. Filosofia e poesia, le grandi forze ideali della storia.

Tra questa schiera di pensatori che conta da un lato Rosmini e Gioberti e dall'altro (dopo i primi impulsi di Gioia), nella corrente sperimentale, una mente come Pasquale Galluppi, va annoverato G. D. Romagnosi. Se Romagnosi quale ingegno speculativo non raggiunge certo l'altezza degli altri che cooperarono al rinnovamento filosofico tra noi, resta tuttavia sempre grande nella totalità dell'opera sua. Più che i problemi meramente speculativi mostrano l'eccellenza e il carattere poderoso del suo ingegno, i problemi della vita in comune, dai primi però sempre vivificati, da spirito filosofico penetrati; mentre quando nei problemi speculativi si profonda, porta ivi seco un alto senso del reale, che potrebbe dirsi un alto *senso della vita*. E forse non tanto nella ricchezza delle vedute, sebbene anche queste vi abbondino, giace l'importanza sua, quanto nella grandezza della *metodica*. Egli ha elevato, sarei per dire, nell'ordine delle sue ricerche la sistematica a metodo, ed è lecito credere che lo studio dell'opera romagnosiana possa valere come disciplina dell'intelletto quale una vera matematica: onde la discussione di una dottrina sua presuppone la conoscenza di tutta l'opera, ivi non è possibile valutare una *parte* senza aver sempre dinanzi il pensiero del *tutto*; ivi tutto è *necessariamente* legato, poichè la sua è la coscienza scientifica per eccellenza, la *coscienza della necessità*. Ed in lui puranco si riaffermano alcuni caratteri predominanti dello spirito italico, quali un alto senso di positività, la coscienza del valore dell' esperienza, non scompagnata tuttavia da un sentimento non meno grande di idealità, da un culto non meno alto dell'ideale, sebbene però gli faccia difetto, dato il carattere geometrico della sua mente severa, un certo colorito di entusiasmo etico nello stesso culto dell'ideale, ed una certa intuizione estetica delle cose. Questo carattere fondamentale di realismo idealistico o di idealismo realistico, rende lo spirito nazionale non troppo proclive a speculazioni vuote, e lo pone energicamente di contro all'empirismo chiedendo per l'unità della coscienza

umana insistentemente l'integrazione sua nella nobiltà degli ideali etici, la soddisfazione degli impulsi verso l'armonia delle cose. Tale la *forma mentis* romagnosiana.

Romagnosi ha formato la sua educazione filosofica su Bacone, Hobbes e Locke, su Condillac e Bonnet; si può dire quindi che l'empirismo e il sensualismo gli han dato il battesimo scientifico. Il periodo della sua attività scientifica coincide col periodo del predominio tra noi delle dottrine degli enciclopedisti e dei sensualisti francesi; ed egli partecipa dei caratteri generali della direzione filosofica del secolo XVIII e dei principii del XIX, quali l'avversione a profondità metafisiche, la penetrazione dello spirito naturalistico con l'appuntarsi di ogni valore nel *naturale*, la convinzione della limitatezza della ricerca umana, la considerazione empirica delle cose e dello spirito. Conosce Kant assai male sulla base di difettose traduzioni e di riferimenti altrui, ed è perciò che non l'intende e non lascia sfuggire occasione per tirare un colpo contro i *filosofi trascendentali*, onde chi ricorda qualche suo scritto sul Kantismo o chi a critiche ed accuse staccate ed occasionali si ferma, deve ritenere Romagnosi come al di fuori di ogni pensiero critico e temerario anzi il tentativo di ricondurvelo. Ma se il critico non deve su particolari sconnessi ed esteriori, su mere affermazioni basare la valutazione dello scrittore, ma sull'esame del significato reale della dottrina, sull'esame sistematico dei *concetti*; se la storia della filosofia non è un puro affastellamento di dati o di fatti o di espressioni, ma storia di *concetti*, ma valutazione sistematica del loro senso e della loro potenzialità costruttiva, e se quindi lo storico non può fermarsi per la comprensione di uno scrittore a questo o quel momento suo, ma deve penetrarne lo spirito e le dottrine rivivendole in sè stesso, deve cercarne i concetti fondamentali e direttivi per svolgervi intorno tutta l'opera di esso fin nei suoi più reconditi elementi connettendoli tutti in un *metodo* (perchè solo allora si può dire di avere dinanzi il quadro vivente dell'anima dell'autore, dell'anima dei suoi scritti, le linee fondamentali e i chiaroscuri insieme), se tutto questo è giusto e vero, non sarà difficile mostrare il vero carattere delle dottrine romagnosiane. E se ogni critico in realtà

si pone di fronte al suo autore col presupposto di conoscerlo meglio che questi non conosca sè stesso, mai come in questo caso si può ripetere appunto ciò che Kant disse per Platone « dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, *ihn sogar besser zu verstehen als er sich selbst verstand.* » Del resto pure essendo erronee le sue accuse a Kant, queste si perdono (così fosse scusabile la sua ingiustizia verso Vico dal quale egli pur aveva appreso !) nella varietà delle interpretazioni date alla Critica, si perdono nell'infinità delle accuse che filosofi molto maggiori di Romagnosi e in condizioni assai più favorevoli, pur le hanno dal loro canto rivolto; ed io spero mi riuscirà di mostrare che nonostante le sue parole egli si muove nell'orbita di un pensiero critico. Non quindi perchè la dottrina romagnosiana si ispira al pensiero fondamentale della filosofia moderna, quale è il suo carattere gnoseologico e metodologico, riconoscendo nel problema critico, nella *protologia*, la *carta fondamentale* del sapere, che essa si può denominare un *criticismo*, ma perchè è sotto l'influenza di quella corrente di pensiero che prende da Kant ormai con storico diritto e con vivo significato la denominazione di *critica*; giacchè la filosofia italiana di questo secolo, fu già rettamente notato da Spaventa e Fiorentino, si può dire sia nata e cresciuta sotto gli auspicî di Kant, per quanto sembri che se ne voglia dipartire. Il Ferri cui pure parecchie cose sono sfuggite, ha ben visto scrivendo che il periodo susseguente allo studio condillacchiano in Italia indica per opera di Romagnosi e Galluppi, il passaggio dal sensualismo all'idealismo, per gradi successivi nella restituzione dell'attività del me, e nel riconoscimento del pensiero come funzione differente dalla sensibilità.

§ 2. — E se per *intendere*, per *giudicare* uno scrittore bisogna penetrarvi guidati da un *pre-giudizio*, non a caso, arbitrariamente e senza scopo, scelsi io nell' indirizzo critico la norma valutativa della mia critica, il mio *apriori*, il mio *pre-giudizio*, ma perchè sembrommi opportuno, ma perchè sembrommi non senza

interesse e senza valore, mentre nelle odierne condizioni degli spiriti, nei risultati della ricerca scientifica e della speculazione, nella dilaniata divisione della coscienza filosofica attuale, il criticismo va affermando man mano il suo prevalere, trovarne i germi, la tradizione nello sviluppo del nostro pensiero filosofico e ad essa riallacciarlo, quasi riflettere la luce di quegli *albori* del pensiero critico. È inutile, anzi infantile e sciocco, imitando i bambini che temono lo spettro, chiudere gli occhi per non vedere quello che avviene d'intorno; è infanzia intellettuale: l'opera kantiana si è piantata nel centro della cultura contemporanea, e ne dirige e ne anima il moto. Un positivista che se ne voglia tener lontano, è tagliato addirittura fuori del pensiero odierno, rappresenta un arresto di sviluppo nella crescenza scientifica. Non dovrebbe essere per chi abbia attitudini a pensare, senza significato l'adesione che parecchi tra i maggiori cultori delle scienze naturali hanno dato a quell'indirizzo, come il fatto che anche in un campo il quale pareva avverso ad ogni speculazione filosofica, sebbene i suoi maggiori rappresentanti in essa avessero formato l'anima loro, vale a dire nel campo socialista (Bernstein, Schmidt, ecc.), si siano avuti accenni, e non isolati, di un tale rivolgersi verso la Critica. Certo per arrivare a questo, bisogna sentire uno stimolo, dei problemi, e non contentarsi di una passiva accettazione di dati: è la forza di inerzia dello spirito che favorisce in certo modo le tendenze anti-critiche, giacchè il pensiero critico non è che riflessione su sè stessi; quella stessa forza di inerzia che mena poi anche a produzioni fantasmagoriche.

Ma il Criticismo odierno non tende ad una mera riproduzione dell'opera kantiana; v'ha un intimo rinnovamento perchè si hanno dinanzi gli acquisti ulteriori del sapere, perchè i presupposti della posizione e formulazione dei problemi sono anche mutati. Già l'opera stessa kantiana non va intesa dommaticamente ma criticamente, e il criticismo, appunto perchè criticismo, non può considerarne come insuperabile il pensiero. La soluzione di questa o quella teoria particolare, di questo o quel problema può condurre (ed ha nel fatto condotto) a risultati differenti dall'opera della Critica, ma v'ha un patrimonio comune per quelli che credono di

potervi aderire. Certi concetti fondamentali attualmente non ancora superati, formanti tuttora la base del pensiero filosofico, un indirizzo generale del pensiero, delle nozioni metodologiche essenziali, uniscono coloro che plaudono all' indirizzo critico. Quando con varia orientazione il Paulsen, il Wundt e il Simmel si son rispettivamente domandati: « Was uns Kant sein kann », « Was soll uns Kant nicht sein », « Was ist uns Kant », hanno dimostrato appunto, da lati diversi, la necessità di questi nuovi momenti; e le correnti neo-kantiane in genere ci fanno assistere a quest'opera di critica e di cernita, di riallacciamento e di progresso. « Kant verstehen, si è ben detto, heisst über ihn hinausgehen » (Windelband).

E in tale ulteriore sviluppo del Criticismo, il positivismo se non vuole essere dommatico, ma critico, può ritrovare in gran parte la sua formulazione, una feconda correzione: esso non ha bisogno che di diventare cosciente di sè e dell' opera sua per aderirvi. In questa che denomino *critica Eutanasia* del positivismo, che gli aprirebbe nuovi orizzonti, e gli additerebbe il sentiero della salute, sta per esso l'unica possibilità di ulteriore cammino per le vie della filosofia.

II.

§ 3. — Ho detto che il fine di Romagnosi era sociale: nella notomia del suo pensiero infatti il primo momento sul quale il critico deve fermarsi, il quale ne dà il suo orientamento generale e ne costituisce come il pernio intorno a cui si svolge continuamente l'organismo della sua concezione ed il quale servirà a spiegare anche l'insufficienza di certi punti della sua dottrina, è che la sua filosofia, il suo pensiero tutto si appunta in un fine umano, nella vita, la quale si delinea come la vetta ideale dei tortuosi sentieri del sapere. Tutta la filosofia è filosofia *civile*, tutto il sapere è per l'umanità. La scienza è per l'arte, e per l'arte sociale, per il rinnovamento della società umana; a tale fine vanno ricercate le regolarità e le leggi dei fenomeni. Da questo *postulato* fondamentale ogni singola deduzione si inizia, da esso ogni singola dottrina misura il suo valore, da esso ed in base ad esso, sarei per dire, ogni dimostrazione trae la sua ragion d'essere e la sua riprova, la sua *verità*.

È il concetto che ha penetrato lo spirito della scienza moderna dalla Rinascenza in poi la quale nella *signoria della natura* poneva il fine suo, il fine *umano*; da Bacone ed Hobbes a Comte additato nel *sapere per potere*: alla instaurazione del regno umano mira il sapere, e sapere è potere perchè consente previsioni. *Theorema propter problemata*. Quest'idea dignifica ed esalta il sapere; da quest'idea è spinto Bacone nella logica ad un *ars inveniendi*, Romagnosi a porre come pensiero centrale dei suoi insegnamenti

logici quello dell'*operare con effetto*. Nel che si può facilmente vedere una concatenazione con Vico che ripone il *vero* nel *fatto* (*verum esse ipsum factum*: Vico però nel riportare tale pensiero antico, aggiunge: « ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor », mentre il naturalismo sostituisce alla Divi nità la *natura*), cioè nel *farlo* che è il *fatto* per eccellenza, poichè *fare* è realizzare, cioè determinare i rapporti causali, ed anche col pensiero che domina oggigiorno l'evoluzionismo (il quale vi aggiunge il concetto dell'eredità e dell'evoluzione), in quanto questo pone nell'*adattamento* il criterio della obbiettività, giacchè valutare la obbiettività nella possibilità di operare con effetto è lo stesso che ammettere un rapporto di corrispondenza e di riduzione tra le relazioni interne e le esterne, altrimenti non si potrebbe operare su di esse; ed è lo stesso che porre il principio dell'*utile* determinato dall'ordine necessario delle sanzioni naturali, un *utile* non più variabile e soggettivo, ma necessario in quanto fondato in leggi, nei rapporti della natura delle cose, quale creatrice di obbiettività. Come nell'evoluzionismo spenceriano il rapporto di adattamento determina e fonda la teoria della conoscenza e l'etica, la verità e la giustizia, l'*operare con effetto* simbolo di tali momenti adempie allo stesso compito nell'opera romagnosiana. Così pone Goethe » der *Versuch* », come principio della sua teoria della conoscenza (als Vermittler von Object und Subject), e *die That* come principio delle cose, poichè « *Im Anfang war die That*! »

Contro un tale concetto si è in certi campi protestato per due ragioni: esso degraderebbe la scienza mettendola al *servizio* di puri scopi utilitari, esso rappresenterebbe una razionalistica glorificazione dell'intelligenza.

Io concedo che in generale tali motivi abbiano predominato nella formulazione della teoria, che essa a tali influenze sia soggiaciuta nei suoi inizî dominati dall'Aufklärung e da uno spirito di industriale rinnovamento, di universale attività inventiva, ma non devesi *valutare* una dottrina dalla sua *genesi*, ma non è lecito dire che da tutti fu essa così intesa, e di più che altra potenzialità non contenga oltre quella rimproveratagli, che

altri germi essa non racchiuda. Anzitutto la concezione *utilitaria* del naturalismo (donde il suo intellettualismo: esso vi aggiunge però quasi di soppiatto un altro elemento, la *perfezione*, come se fossero la stessa cosa, mentre non avverte l'impossibilità in cui si dibatte di risolvere il vero problema etico) non una scienza al servizio di scopi utilitari individuali, ma una scienza al servizio dell'*umanità* richiede, e l'umanità non ha soltanto bisogni materiali, ma ancora bisogni di indole morale. È al benessere e al *perfezionamento dell'umanità* che vanno dedicate le forze umane: è, vorrei dire, il Primato della Ragion sociale, che qui si proclama. La causalità del sapere si risolve nella causalità della vita sociale: è quest'ultima, direi quasi, aprioristica causalità non ulteriormente riducibile e spiegabile, ma accettabile solo come credenza, come un atto del volere creante i valori delle cose, che concede una *dignità* al sapere, la dignità etica che in quella si riflette. Se Platone scrisse che tutto dipende dalla coscienza, non dalla coscienza soggettiva ed empirica, ma dalla coscienza normale, dalla coscienza delle *idee*, queste creando i valori oggettivi, si potrebbe dire che per Romagnosi tutto dipende dalla *vita* sociale e dalla vita normale; è questa che crea i valori ideali, è questa che crea l'oggettività loro nei rapporti causali insuperabili. Così la verità non è che una parte dell'*ethos* e l'etica è la scienza κατ' ἐξοχήν. Il sapere è potere non perchè sia fine a sè stesso, ma perchè esso implica un rapporto di condizionalità di fronte all'operare; perchè per l'operare, per l'arte, bisogna non solo aver concepito il fine, ma anche conoscere i mezzi per raggiungerlo, i quali sono rapporti di puro ordine teoretico: ed appunto in tale qualità di mezzo il sapere trova la sua limitazione, nella posizione di tale limitazione esso piglia l'indirizzo, i fini, i modi del suo sviluppo. Cosi Romagnosi oltre a mettere in rilievo la *volontà* nell'etica e nella gnoseologia può parlare di *verità utili* ed *inutili*, distinzione rimproveratagli da Rosmini il quale osservava pure come per tale indirizzo la contemplazione è inutile: tutto si riduce alla vita attiva, e v'è solo *verità pratica*. Sebbene l'ideale sia, però con la inconsequenza testè notata, utilitariamente concepito ed inteso, pure ciò che è, l'uomo e il

mondo, è compreso, giustificato solo per i fini di tale ideale. Così vien tolta l'antitesi tra *pensiero* ed *azione*. Centro dell'uomo è l'*azione*: *der Mensch ist zum Handeln geboren*. Ciò che costituisce infatti a così dire l'essenza dell'uomo non è l'intelletto, ma la volontà. Il volere, io scrivevo altrove (1), è il fenomeno primordiale della vita e dell'etica, l'energia primaria dell'essere. Il sapere per sè solo non può essere nè mezzo di felicità nè mezzo di perfezionamento: col sapere vanno riconosciuti i diritti e il valore del sentimento e della volontà, i pionieri della vita sociale e spirituale: il *logico* può essere la *forma*, ma non la *sostanza* del pensiero, dell'uomo, dell'umanità. Così *attraverso* il *Primato* dell'azione il naturalismo può per fili sottili ricongiungersi col criticismo, col *Primato della Ragion Pratica*; quel *Primato* che incitò Kant sotto l'influenza di Rousseau a disilludersi sul *verblendende Vorzug* del sapere ed affermare invece come quello che dà valore ad ogni cosa: « *die Rechte der Menschheit herzustellen* », senza che con ciò però sia lecito assentire alle declamazioni anti-storiche di altri contro il sapere, alla glorificazione di quella *natura* che non solo non è la *natura* del naturalismo, ma è contro la storia, una *natura snaturata*.

Ma se naturalismo e criticismo kantiano si accordano nel porsi come mira il *ristabilimento dei diritti dell'umanità*, un abisso insuperabile li separa in quanto il primo concepisce questi diritti come diritti alla felicità, ed ove in ideali morali al di sopra di questa appunta il suo fine, esso sorvola e gira attorno al problema etico che pone senza risolvere, mentre per il secondo quei diritti si appuntano in postulati etici fondamentali, in un imperativo categorico, nella virtù, nella *dignità umana* e nel *gute Wille*, poichè non la felicità è ciò che ha valore sopra ogni altra cosa, ma il *gute Wille*, e non solo in questo mondo *ma anche al di fuori* di esso. La quale insuperabile antitesi si mostra ancor più spiccata nel *filosofo dell'azione* per eccellenza, in Fichte, che se in un *Thun* pone l'*io*, accentra questo operare in un fondamentale imperativo etico, di fronte al quale il mondo non è che solo

(1) I principi fondamentali dell'Etica di R. Ardigò e le dottrine della filosofia scientifica, Capo VII.

« Material der Pflichterfüllung »; e se Fichte pone l'*etica* come disciplina fondamentale, e se il naturalismo, Romagnosi insieme, pone come tale la *filosofia civile*, in quanto l'*etica* è nella *politica*, nella *sociologia*, le due concezioni rimangono troppo diverse.

§ 4. — Attraverso la determinazione di tale posizione si delineano insieme i rapporti tra *natura* e *spirito*. Mentre per l'idealismo è lo spirito che non solo si impossessa della natura, la soggioga, ma si può quasi dire che la crei, perchè esso è l'unica realtà, e le cose acquistano valore solo nello spirituale; per il naturalismo l'uomo, lo spirito è un'effezione, un momento della *natura naturans* quale *natura naturata*, quale microcosmo del macrocosmo e il valore è nel naturale, onde in esso la natura non si domina più ad arbitrio, ma col secondarla; si potrebbe dire che quivi lo spirito non è più il *tiranno* delle cose e della natura che il *licito fa libito in sua legge*, ma un re *costituzionale* legato dalle leggi *statutarie* quali le condizioni e i rapporti delle cose da esso immutabili. Un vero capovolgimento di prospettiva come vedesi, ma erroneo quando esso è andato fino a credere lo spirito quasi una specie di recipiente vuoto in cui tutti i processi esterni, tutti i rapporti non abbiano che a riversarsi, e questo non abbia che a contenerli, ma erroneo quando non vede la verità della posizione idealista affermante la priorità dello spirito ad ogni possibile esperienza, in quanto un'esperienza, un mondo esiste solo nello spirito e per lo spirito, nelle sue leggi e funzioni e per le sue leggi e funzioni; nei riguardi dell'esperienza umana quindi un *Urphänomenon*. Il pensiero odierno perciò non può rimanere più in tale antinomia; se da un lato tutto è spirito dall'altro tutto è natura (anche nella logica contemporanea la distinzione tra *natura* e *spirito* come punti di partenza per due serie di scienze con caratteri metodologici diversi, viene sempre più rifiutata e vi si sostituisce quella di *natura* e *storia* o *cultura*) (1): come la macchina

(1) *Di fronte* alla natura non è da porsi lo spirito ma i *valori* (reali certo solo nello spirito e per lo spirito), i quali signoreggiano soltanto nella *storia* e nell'*etica*, mentre dal *naturale* sono ripudiati ed è solo una incongruenza del naturalismo porre nel *naturale* una norma di valutazione. Perciò l'impossibilità di ogni naturalismo che nell'etica voglia evitare l'idealismo.

industriale che se da un lato è incarnazione ed incorporazione del nostro spirito, e signoreggia la natura, dall'altro non può signoreggiarla che obbedendo alle leggi naturali delle cose, e non può essere essa stessa creata che sulla base di tali leggi; nè noi possiamo altrimenti che a tali condizioni servirci di essa, farla funzionare. Retta conseguenza è piuttosto una specie di *sincretismo*, assecondante la posizione di Romagnosi, *sincretismo* che è un risultato insieme della Critica della Ragion Pura (la *Ragion Pratica*, invece, lo vedremo, infrange del tutto la concezione naturalistica) e che sembrò invece intollerabile all'idealismo di Fichte spinto ad annullare la realtà esterna per mettere a suo posto l'*io*. Il sincretismo non è conciliazione tra i due punti di vista idealistico e realistico, ma abolizione della ragione della loro antinomia, esso nasce quale *sintesi* del loro sviluppo dalla dialettica della *tesi* e dell'*antitesi*, esso è il risultato di analisi e riflessione sulle condizioni della esperienza e sui processi conoscitivi. Se quindi allorchè il Ferri scrive che il sistema di Romagnosi *ondeggia* tra l'idealismo e il naturalismo intende con ciò muovergli rimprovero anche di poca coordi nazione, egli s'inganna; la Critica non ammette meno da un lato l'idealismo, e dall'altro non rappresenta meno il naturalismo, non pone meno il pensiero come legislatore delle cose e dall'altro la realtà esterna con le sue leggi empiriche, e le leggi naturali universalmente valevoli, costituendo un *monismo* dell'esperienza per il quale vi è solo *una* esperienza per ogni ordine di esseri e di rapporti. Si riconosce la validità dell'affermazione idealistica che ogni essere è essere coscienziale, ma non che tutto l'essere sia *solamente* essere coscienziale; così si coordina la soluzione realistica che come vedremo Romagnosi dà al problema del mondo esterno. Però come ho detto la realtà esterna non esiste per noi che nelle leggi e nelle funzioni della nostra coscienza, e noi nell'attività conoscitiva non conosciamo in ultima istanza che noi stessi, stati della nostra coscienza, onde Romagnosi ripigliando l'idealismo di Campanella ed accostandosi alla nozione delle sue *idee primillari*, e forse sotto l'influenza della dottrina francese del *senso intimo* che preparò l'ecletismo, e certo sotto quella di Condillac e di Bonnet, fu spinto a sistemare il suo *realismo* in una concezione

idealistica, in un *idealismo associato* come egli lo chiama. Esso è *associato* perchè, e qui si vede subito l'influenza dell'intento *pratico* della sua filosofia, nell'idealismo assoluto vede la rovina della pratica come mancante dei suoi fondamenti, perchè altrimenti non si potrebbe *operare con effetto*, mancherebbe l'oggetto dell'arte ed insieme il criterio della giustizia e della verità nelle sanzioni di cause ed effetti; onde si può dire che se per Kant la *cosa in sè* è un'esigenza della Ragion Pratica, per Romagnosi il realismo è un'esigenza di un'altra specie di *Ragion pratica*, la ragione *della vita*. E qui, in questo punto, come pietra di paragone, si verifica quella che fu chiamata *doppelte Buchführung* dell'idealismo: poichè mentre pare che per esso il pensiero in generale tiranneggi l'azione, allorchè il pensiero serve all'azione, anche l'idealismo abbandona il puro pensiero e cede all'empirismo, secondo osservava Göring. « Sie handeln wie alle und denken wie Niemand » dice Fichte degli idealisti.

Così la riflessione sulla coscienza in quanto addita nelle sue leggi e nelle sue funzioni le condizioni di ogni conoscenza, trasforma la *natura naturans* del naturalismo nell'*ordo ordinans* dell'idealismo: così Romagnosi corregge il suo naturalismo e delinea insieme il suo rapporto col *positivismo*. Egli è positivista se per tale si intende chi sull'osservazione e sull'esperienza vuole fondati il sapere, ma non quando il positivismo disconosce l'essenziale funzione sintetica del pensiero, ma non quando questo in una specie di *eliminazione della coscienza*, come se fosse possibile una conoscenza ed un'esperienza qualsiasi al di là e al di sopra della coscienza, toglie financo, col suo fondatore, la psicologia dal novero delle scienze.

§ 5. — La signoria della natura, l'operare con effetto è possibile solo ad un patto: che la legge di causalità sia riconosciuta e divenga l'idea centrale della sistemazione delle conoscenze, il fulcro del sistema delle arti, e dell'arte sociale in ispecie, dell'*arte della vita*, quale per la concezione naturalistica vorrebbe essere l'etica. Così è celebrata la *beatificazione*, o se vuolsi, la *santificazione* della legge di causalità; essa è la dea del sapere e

dell'operare, una dea però gelosa ed intollerante, minacciante di voler purtroppo diventare unica dominatrice, desiderosa di espellere le altre. Ma nelle cose sociali non è possibile il *monoteismo*; la vita sociale, i metodi e le esigenze sue sono come vedremo così vari che ivi solo il *politeismo* può dominare: ognuno degli *dei* ha il suo lato e il suo campo di azione.

Dalla santificazione della legge di causalità, e dalla aspirazione pratica, quasi sapienza della vita, nella quale il sapere si appunta, anche il concetto di filosofia resta determinato: questa infatti fu sempre intesa nella storia del pensiero umano in modo vario a seconda del significato attribuito alla scienza, onde ben nota Windelband che « die Geschichte des Namens der Philosophie ist die Geschichte der Culturbedentung der Wissenschaft ». Il mondo moderno che è nato con l'aspirazione alla vita reale della società, con lo sviluppo delle sue attività economico-industriali e col predominio dei concetti delle scienze naturali, ha trasportato nella sfiducia e nella lotta contro vecchie teorie, il suo concetto della scienza nella filosofia. Avendo visto che per l'ordine naturale spiegazione scientifica è spiegazione causale, ha ridotto la filosofia ad una scienza naturale Così Hobbes la definisce «effectuum seu Phoenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem, acquisita cognitio ». È il concetto questo che domina nella corrente empirica in generale ed in ispecie nella filosofia inglese, sebbene ad esso abbiano aderito anche pensatori che in tale indirizzo non possano collocarsi. E sotto l'influenza di tale pensiero anche per Romagnosi la filosofia consiste nella cognizione del *perchè delle cose*, *dell'essere e del fare ideabile delle cose per via delle loro cagioni assegnabili*; nel che invero però non è possibile scorgere le sue particolarità essenziali, una differenza specifica per la quale possa distinguersi dalla scienza. Ma d'altro canto a meno che non si voglia trasformarla come si è fatto, in una dottrina della conoscenza, opponendo alla vecchia filosofia quale *metafisica delle cose* quella che si disse *metafisica del sapere*, non si vede la possibilità di fondare una divisione del lavoro tra scienze e filosofia sulla base della

distinzione dei loro oggetti poichè lo sviluppo di tutto il sapere è venuto man mano togliendo all'antica filosofia tutti i suoi campi particolari di ricerche, e non c'è speranza che ad essa ritornino. Ed anche volendole assegnare un campo speciale, come da altri si pretende, chiamandola all'ufficio di raccogliere gli sparsi risultati delle scienze, facendone la *sistemazione delle generalità delle generalità*, nel che convengono oggigiorno in generale i seguaci del positivismo e dell'evoluzionismo, (ed a ciò mira altresì sotto l'influenza dell'enciclopedia Romagnosi allorquando pone nella filosofia una *metafisica di ogni singola scienza*, espressione generale e sistematica degli oggetti nella scienza stessa partitamente esposti, ed una *metafisica universale*, collezione dei risultati più semplici e generali delle scienze) non si vede come un'accolta di risultati, l'insieme di poche formule astratte e schematiche possa costituire una scienza nuova, e non si vede come si possa in tal modo delimitare i confini tra scienza e filosofia per attribuire ad ognuna di esse un dominio di ricerche, poichè pensando compiuta l'opera di una scienza nel proprio campo, nè le si può vietare di estendere i suoi risultati in alte generalizzazioni, non rimane più per la filosofia alcun posto. La filosofia dovrebbe essere considerata in quella vece non come una scienza particolare ma come un modo speciale, un punto di vista nuovo nel trattamento di alcuni oggetti scientifici, in quanto determina nelle *scienze di norme* i valori oggettivi ed universali, in quanto essa è, secondo si esprime il Windelband « die kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werthen », ovvero « die Wissenschaft vom Normalbewusstsein ». La filosofia è allora, ed in ciò avrebbe dovuto concordare altresì l'opera Romagnosiana in quanto essa pone fondamentalmente il *diritto naturale* (filosofia del diritto) come dottrina di *dovere* e di *ragione*, solamente un'esigenza, un concetto ideale, mai completamente realizzato e mai realizzabile; non una soluzione, ma un problema ed un problema sempre vivo.

§ 6. — Ma il fine, anzi la preoccupazione pratica in Romagnosi è così viva che non solo si rende predominante la nozione dell'etica come *arte*, più che come dottrina di valori normali, ma le

esigenze pratiche influiscono anche erroneamente sull'immediata costruzione e formulazione della scienza. Ragioni di ordine soggettivo che trovano il loro correlato e presupposto in ragioni di ordine oggettivo, vale a dire l'impulso causale ed unitario del nostro spirito, come la regolarità stessa dell'ordine naturale, senza di cui sarebbe per noi impossibile obbedire a quell'impulso, ci spingono a sussumere i fatti singoli in generalizzazioni graduali sempre più alte, nel quale processo di generalizzazione non vi sono nè vi possono essere limiti; limiti invece che Romagnosi vorrebbe arbitrariamente assegnare rompendo l'unità ideale della scienza. Ciò che in questa va cercato è l'aristotelico *giusto mezzo*, poichè non si può trovare il massimo solido scientifico unito al *minimo volume* ad esso proporzionato fuorchè in quegli *assiomi medî* di cui parlava Bacone.

Si può consentire nel ritenere che ciò che forma il *valore pratico* di una scienza, ciò che ne costituisce il contenuto differenziale di fronte ad altre, il suo *midollo* (« medullam scientiarum » Bacone) è più che altrove riposto negli assiomi medî, ma se noi dobbiamo comprendere e spiegare del reale quanto più si può, conformemente ai nostri poteri conoscitivi, e se comprendere in gran parte vuol dire riferire l'ignoto al noto nelle sue differenze e nelle sue somiglianze, se spiegare è porre in una relazione causale un fenomeno coll'altro, riassumendoli poi in leggi e leggi sempre più generali, in modo da dominare e semplificare l'infinita molteplicità delle cose, da renderla quasi *trasparente* attraverso quei sommi giudizi universali (le leggi), è evidente che limitandoci nella ricerca scientifica ad una posizione media, non avremo compreso ancora il reale, non lo avremo spiegato; noi avremo creato, rendendoci impossibile ogni passaggio da un campo all'altro, una separazione arbitraria. Appunto perchè il processo scientifico è un processo di spiegazione e di oggettivazione, la conoscenza scientifica deve essere generale per quanto è possibile, nè ha altro fine ed altri limiti che la tendenza alla riduzione unitaria, alla riduzione ad un *minimum*, come compito ed esigenza ideale e come presupposto della sua costruzione, vale a dire la più completa cognizione e spiegazione dei fatti col mi-

nimo consumo di pensiero. È il principio questo dell'economia della scienza, sostenuto ed applicato da Kirchhoff, da Mach, da Avenarius che nella esigenza di un *minimum* di « Gedankenaufwand » trovano il compito ideale di essa. Col non riconoscere questo carattere e questo compito delle scienze nelle formazioni concettuali a tipo scienze naturali, ci si toglie anché la possibilità di un'esatta e decisa distinzione tra scienze naturali e scienze storiche, distinzione fondata sul fatto che quelle cercano l'universale, le leggi, queste il singolo, la particolarità nella sua evidenza; sebbene il punto di vista romagnosiano colga invece il vero quando esso considera gli scopi pratici delle scienze, le arti e le tecniche, in quanto le regole dell'arte non possono mantenere quella generalità che hanno le scienze. Esse, dovendo servire per la realizzazione del concreto, non possono restare a grande distanza da questo, perchè coll'allontauarsene si sopprimono o non si considerano quelle condizioni molteplici e speciali che sono presupposte dalla *realizzazione* (1).

---

(1) Dell'affermazione di Romagnosi e di Mill che l'arte non possa essere deduttiva, e della metodologia delle scienze di norme ho trattato nei *Lineamenti di una teoria del giusto e del diritto* (Parte Prima) § 1; data la contemporaneità della pubblicazione dei due scritti, stimo inutile ripetermi.

III.

§ 7. — *Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange* (Kant), è stato talvolta dimenticato da certi indirizzi speculativi, come d' altro canto che: « *es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem was unser eigenes Erkenntnissvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergibt* », è stato ugualmente negato in campi opposti: ma negazioni astratte però che non furono mai nè conseguenti nè assolute, ma di indole generale, onde l'antitesi vera dell'empirismo e del razionalismo andrebbe posta non nei termini se lo spirito nella conoscenza sia passivo o attivo, ma sul *quantum* della sua attività, sulle forme, i caratteri e la posizione di tale attività. Rimane però fuor di dubbio che nell'empirismo per una mancanza di esame degli elementi della conoscenza e del suo risultato, ha sempre predominato la tendenza alla *eliminazione*, vorrei dire, di tale attività, che se non possibile in fatto, si designava quasi come un'esigenza ideale, come un compito cui si dovesse tendere da parte dell'empirismo e della scienza in genere. Lo spirito veniva ad avere così sempre una posizione secondaria di fronte alle cose, non una produttività creatrice, quasi che le cose esistessero come tali indipendentemente dallo spirito, quasi che non fosse il pensiero che dovesse appropriarsi le cose. Ma col venire ad una più esatta cognizione dell'opera conoscitiva, ad una più cosciente riflessione ed esame su di essa, sempre più anche

nella corrente empirica si è sentito il bisogno di allargamenti, si è sentito il bisogno di correggere l'opera propria insostenibile di fronte alla critica avversaria. Se noi consideriamo infatti il cammino percorso dalla filosofia inglese (quale corrente empirica tipica), che ha pur saputo acquistarsi così grandi meriti dove ha portato il contributo della sua attività, noi scopriamo un continuo sforzo, anche se non sempre conseguente, per superare sè stessa, noi scopriamo il sentimento del suo disagio e il desiderio di uscirne. La *tabula rasa* è ormai non un ricordo storico, ma una parodia storica. La filosofia inglese, passa (debbo io qui ricordarne le trasformazioni?) da Mill a Bain, e da Bain a Spencer! E questo tutto, sotto l'influenza della scuola critica inglese, vale a dire sotto l'influenza del pensiero critico kantiano. Il pensiero critico ha svegliato dal sonno della incoscienza i dommatici di tutte le gradazioni, e li ha obbligati a camminare, li ha obbligati a non mummificarsi, ma a muoversi, a vivere. Il Criticismo mostrando l'insufficienza dei due opposti indirizzi, empirismo e razionalismo, li ha resi come tali insostenibili, ed ha creato il nuovo concetto dell' esperienza, ponendola insieme non come un dato quale la crede l' empirismo, ma come un problema. « Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung der kantischen Erkenntnisstheorie (Riehl) ».

Che cosa è l'esperienza? Sebbene questo termine sia diventato uno *Schlagwort* molto di moda (se un valentuomo volesse scrivere ancora sulla *Fortuna delle parole*, troverebbe in proposito larga messe da raccogliere), pure è difficile sapere con un certo consenso generale che cosa con esso voglia intendersi sia da quelli che la glorificano ad ogni piè sospinto, sia da quelli che ne parlano con sdegnoso disprezzo. E la colpa di questa confusione di linguaggio la portano un po' tutti; lo stesso Kant, il quale adopera il termine di esperienza in vario intendimento, dalla semplice impressione sensibile alla elaborazione categoriale di essa, mentre è questo secondo il vero concetto critico dell' esperienza, perchè esperienza è conoscenza di oggetti, e gli oggetti vivono solo nelle leggi dei collegamenti delle rappresentazioni, nelle schematizzazioni categoriali. Esperienza quindi implica non solo per così

dire un' attività dell'oggetto, ma insieme un'attività del soggetto; conoscere è un verbo attivo e perciò stesso indica una partecipazione del soggetto all' opera conoscitiva, un produrre da parte sua. La conoscenza, ben ha visto Romagnosi, è un risultato solidale dei rapporti del soggetto e dell'oggetto, ed è perciò che egli ha denominato il suo sistema della *compotenza causale*, poichè v'ha in ogni esperienza, sarei per dire, una causalità della forma ed una causalità della materia, in senso kantiano. L' esperienza la facciamo noi, le cose le oggettiviamo noi, le leggi delle cose sono nostre; quella non esiste bella e fatta al di fuori del nostro spirito: ed è una teoria incomprensibilmente barbarica quella che tende ad eliminare ad ogni costo ogni attività soggettiva, come se le cose, i fatti, l'esperienza esistessero al di fuori di noi e non avessero che a riversarsi nel nostro spirito perchè li ricettassimo, quasi in una specie di otre.

Nel secolo passato si è fatto un gran parlare della *natura*; dovunque, era la natura che faceva tutto, essa amministrava le cose con prudente saggezza, essa giudicava di tutto in ultima istanza; lo stesso oggigiorno si è fatto e si fa coll'esperienza. E come uno spirito acuto di quel secolo domandava ai suoi contemporanei chi, dove fosse la *Signora Natura*, io vorrei domandare ai nostri empirici chi, dove è la *Signora Esperienza*; essi che ci sono in tanta familiarità potrebbero *metterci nelle sue grazie*, a meno che *essa* non abbia destinato gli sguardi che ai suoi entusiasti ammiratori.... Ma non potrebbe essere allora un fenomeno di auto-suggestione, di isterismo filosofico?...

Non questo o quel dato sensibile, non il loro ammucchiamento costituisce l'esperienza, (un ammucchiamento di fatti senza dei presupposti universali, senza il postulare le regole della ricerca e le leggi del pensiero non è una teoria), ma solo la loro elaborazione in virtù della funzionalità categoriale del pensiero: le pure percezioni di ciò che ci è dato ci condurrebbero nella loro discontinuità ad un *caos*, a nessun concetto della realtà; solo coi prodotti dell'attività del nostro pensiero è possibile costituire le distinzioni delle cose, dar loro configurazione, unità ed esistenza; ed in ciò celebra il pensiero la sua divinità di fronte al

vario e fuggevole del momento. Facciamo conto che una *eliminazione* progressiva di ogni elemento soggettivo si debba porre come un ideale, e che ad essa si debba arrivare, quale ne sarebbe il risultato per la conoscenza? Può il semplice dato empirico bastare a formare non dirò neppure una scienza, perchè questa allora sarebbe un sogno irrealizzabile, ma una conoscenza qualsiasi di grado inferiore? L' empirismo ha il suo dogma: *scienza raccolta di fatti*; ma come questo salto mortale si compia, esso non dice, non spiega. *Credo quia absurdum*. Se una raccolta di fatti deve connettersi in un sistema, questo sistema non può costituirsi se non intorno ad un' idea centrale che formi il centro di gravità dei fatti, e quest'idea centrale non è, per quanto si faccia, mai data dai fatti; senza di essa potremo avere una rapsodia di percezioni, non un sistema. « Niemand — afferma con ragione Kant, — versucht es eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne das ihm eine Idee zu Grunde liege ». Lo stesso credere che il *fatto* ci sia dato senza opera nostra, è abbastanza semplicista; ogni fatto si presenta a noi quale un problema. Per noi un fatto intanto esiste in quanto lo sussumiamo sotto una categoria generale, sotto una legge, perchè il fatto richiede per la sua esistenza, perchè sia riconosciuto come tale, che esso sia determinato, e la determinazione non può avvenire che in base alle nostre funzioni sintetiche; ma se l'empirico compie la riconduzione di un fatto ad una legge, nel qual caso solo può dire di averlo spiegato, finisce di essere empirico e sensualista perchè è costretto ad ammettere delle leggi universali. Onde l'erroneità dell'affermazione di un positivista, il Laas, che il semplice dato momentaneo, isolato sia l'*Allerrealste*; questo non è tale invece se non è nella legge spiegabile, e alla legge rimane la superiorità e la priorità. E come un empirico consequente non può permettersi di spiegare un fatto, così non può porre nè delle norme universali per la ricerca dei fatti, nè delle norme che ci diano la possibilità di valutare i risultati, perchè la norma ha come concetto integrante ed essenziale la pretesa ad una validità ed obbligatorietà universale (è questo un *giudizio analitico*), il che equivale alla fine dell'empirismo. Mentre poi la negazione della norma

non può condurre ad altro che ad un assoluto soggettivismo, pel quale ognuno è misura a sè stesso, vale a dire alla negazione del concetto di scienza, della possibilità di costituirla, onde « offenbaret sich der allgemeine Empirismus als den ächten Skepticismus » (Kant).

Vi sono certi principî, certi postulati che soli rendono possibile da isolati dati sensibili, la costituzione di un'esperienza, che fanno dello *sgranato positivo, che forma il caput mortuum assegnabile delle composizioni intellettuali, il vero concetto mentale vivente*, direbbe Romagnosi. Sono questi principi logici elaboratori dell'esperienza, che sono logici appunto perchè il pensiero, il λόγος, li *pone* nelle cose, che rendono possibile l'esperienza. Son questi che dando all'esperienza la forma della universalità, ne determinano la oggettività. L'empirista che questo non vede, non s'accorge appunto dell'importanza e del numero degli elementi ideali che egli introduce nella sua costruzione; egli, se consequente, non potrebbe ammettere che come una intromissione estranea all'esperienza (Liebmann), e perciò da rigettarsi, il concetto di una persistenza della materia e della forza in ogni cangiamento, di una colleganza e determinazione reciproca delle cose nel mondo, di una causalità ovunque e sempre realizzantesi, di una relazione normale tra i soggetti e gli oggetti della conoscenza, di una necessità ed universalità di collegamento, caratteri questi che condizionano l'oggettività; ma se tutto questo egli rigetta come *a priori*, e nel fatto lo sono, che cosa farà, che cosa risulterà della sua scienza? Egli stesso non disconosce la necessità del presupposto della *uniformità della natura*, (il cosidetto segreto dell'induzione), che Romagnosi denomina delle *consuetudini della natura, in forza delle quali si acquista un criterio condizionato di effezioni naturali*, ma che credo si potrebbe meglio denominare della *normalità e della obbiettività delle cose*. È un semplice *uso* della natura agire così, non certo una vera *consuetudine*. Una tale sequenza di fenomeni naturali resterebbe un fatto puramente esteriore e meccanico se noi non vi portassimo la convinzione della sua necessità ed obbligatorietà; tale costume non è già per sè stesso un diritto, siamo noi che costituiamo un *diritto* della natura, per

così dire, o meglio, il suo *dovere* a che essa operi sempre allo stesso modo in uguali condizioni, creando una specie di *etica* della *natura*, e lo costituiamo in forza degli elementi ideali del nostro pensiero che vi pone l'universalità e la necessità. Che la natura abbia usato agire così, sia consueta operare così, nel caso A, B, C, non può autorizzarci dalla sola considerazione del dato empirico a concludere che debba sempre ed ovunque agire così, tanto più che spesso nella ricerca induttiva non possiamo parlare neppure di un *uso* della natura, inferendo noi da un semplice caso. Se questo della *normalità delle cose*, che si annunzia poi quale *causalità*, è forse il più importante, è tuttavia solamente uno di quei principi logici che il pensiero pone nelle cose, e che sono non meno indispensabili per la costruzione dell'esperienza. E se l'empirista lusingato dall'ideale baconiano della *esperienza pura* (*mera experientia*), come quello che esigeva che la scienza riproducesse l'esperienza senza nulla aggiungervi, crede di dover togliere da essa ogni attività intellettiva, mettendola tra gli abborriti *idoli*, allora egli ha bisogno semplicemente di riflettere su sè stesso e sull'opera sua per comprendere il risultato del suo ideale: la distruzione della sua costruzione, il caos. Il dato sperimentale, pure essendo la condizione assoluta ed indispensabile, la materia della formazione, dovendo, come s'è detto, la critica della ragion pura trovare il suo correlato e completamento nella critica della ragione empirica, nella sua immediatezza (ciò che realmente può dirsi « *positivo* ») è, secondo ha ampiamente mostrato il Volkelt, l'espressione della discontinuità e della irregolarità nella vicenda dei fenomeni, e senza gli elementi intellettuali tale rimarrebbe; è il pensiero che come attività collegatrice dei dati sperimentali determina le leggi e la oggettività della conoscenza, e pensiero è posizione di elementi sovrempirici. L'esperienza è un processo, una costruzione organica ed insieme un' esigenza ideale ed un compito mai finito.

§ 8. — La posizione di Romagnosi si chiarisce dal primo momento recisamente antirazionalistica. Essa è tale, in quanto il razionalismo intende a derivare dall'interno del *me* i prodotti della

conoscenza ; per questo, egli si schiera contro ogni forma di innatismo : e la confutazione dell'innatismo è in gran parte la confutazione della dottrina kantiana dell'apriori, o di quella che all'indirizzo kantiano Romagnosi crede si ispiri. Ma in questa confutazione è uno scambio completo dei concetti di *innato* e di *apriori* che si manifesta ; è vale a dire, contro il vecchio, detronizzato concetto di apriori che egli si scaglia (1). Il concetto di apriori ha una storia così varia, si è prestato a tanti significati che non è strano si soglia racchiudere in esso nei più opposti campi le opinioni più differenti : quando anche oggigiorno *apriori* è tra gli empiristi sinonimo di metempirico, metafisico, non è da meravigliarsi se Romagnosi pure sia sotto l'influenza di tale equivoco, e interpreti l'apriori critico come un *innato*. Non sappiamo noi forse che anche ora Spencer crede di poter risolvere il problema dell'apriori, annunziandoci che ciò che è apriori per l'individuo è a posteriori per la specie ? Non è questo un fraintendere l'apriori critico ? L'apriori biologico e storico può essere ed è infatti uno dei momenti dell'apriori, ma non ha niente a che vedere col concetto critico, al quale non interessa la *genesi e l'evoluzione* di certe forme e certi concetti, poichè esso esamina in quella vece il *fatto e la possibilità di una conoscenza*

(1) « Esaminate gli scritti dei moderni resolutivi trascendentali, e vedrete che il mezzo termine perpetuo da essi impiegato riposa tutto sull'apparente natura intraducibile degli esperimentali concetti in razionali e viceversa. Paralogismo è questo partorito da una mente curiosa ed idiota la quale o non sa o non vuole impiegare le analisi, e però colla sola apparenza sentita del prodotto vuole escludere o stabilire le cause. Essa rassomiglia a taluno che, non sapendo nulla di fisiologia, paragonasse il sangue coi cibi per stabilire l'origine di quello, e conchiudesse dicendo che il sangue si genera da sè stesso, perchè non ha alcuna analogia coi cibi : allora stabilirebbe un sangue apriori, argomentando che non si vive senza sangue e non ha sangue chi non è vivo. Qui non istà ancor tutto. Supponiamo che costui prendesse lenti minutissime per vedere la figura delle molecole sanguigne, e che adoperasse anche la chimica per iscoprire i componenti sensibili ; che cosa avrebbe fatto per la quistione delle origini ? Nulla e poi nulla ; egli avrebbe dato l'esempio di quella filosofia *enumerativa*, che Bacone qualifica come puerile. Ecco il caso dei resolutivi odierni ». Ho riportato questo passo, perchè è caratteristico per la posizione di Romagnosi.

scientifica, nei suoi elementi costitutivi, necessari a fondarla, tra i quali appunto quello che vorrei dire apriori dell'apriori, è l'unità sintetica della coscienza. Nicht *wie Erfahrung entsteht*, sondern *was in ihr liegt*, pretende la metodologia critica di sapere; e nell'esclusione dall'ambito suo di ogni *problema genetico*, rende un non senso lo scambio di innato e di apriori, e vana la confutazione empirica, quella di Romagnosi insieme. Questo apriori non è una dote originaria dello spirito: senza il lato esterno e sociale esso non è pensabile, son qui le condizioni del suo sviluppo e del suo salire in coscienza riflessa, ma è certo che il fatto della scienza, la cognizione, giova ripeterlo, non è possibile senza porre a base certi principî fondamentali di valore universale, senza certe funzioni del pensiero, senza certe *leggi* del procedimento: in queste leggi è l'apriori. Romagnosi è sotto l'influenza dello psicologismo e dello spirito genetico del tempo, ed avrebbe ragione quando di un'affermazione di innatismo psicologico da parte di Kant si trattasse, ma questi aveva già risolto la quistione scrivendo che non vi sono concetti innati, ponendosi nella quistione delle origini dal lato della dottrina empirica. « Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an ». Io non voglio con ciò dire che Kant abbia sempre in senso critico espresso il suo concetto, perchè anzi egli stesso fu causa di equivoci; certo però per il criticismo la quistione dell'innato e dell'acquisito è superata e tolta col concetto dell'apriori trascendentale.

Pur aderendo tuttavia al concetto dell'apriori critico, non credo sia con ciò tolta la possibilità di qualsiasi apriori psicologico; noi non possiamo pensare lo spirito senza annettervi contemporaneamente il concetto del suo funzionamento: lo spirito è qualche cosa di organico e di vivente, e coll'esistenza sua stessa e coi suoi caratteri è dato l'apriori psicologico, espresso nelle leggi della sua funzionalità; vi debbono essere delle disposizioni nello spirito, delle strutture, dei motivi per cui a date eccitazioni succedono certi collegamenti secondo certe leggi. Questo apriori psicologico resta però del tutto indefinito ed indeterminato, esso rimane

come un concetto-limite dell'apriori. Se questo non si ammettesse, non ci sarebbe nessuna ragione perchè un animale messo come l'uomo al contatto della stessa ricchezza di dati sperimentali, debba riuscire tanto inferiore ad esso; il fatto diventerebbe incomprensibile. Senza un *plus* di cooperazione dello spirito, non si avrebbe la ragione delle funzioni superiori concettuali. L'empirista sa bene ed ammette che ogni organismo, ogni essere reagisce agli stimoli esterni secondo le leggi della sua costituzione e del suo funzionamento, l'empirista ammette che un dato cibo o una data bevanda può essere a seconda dei casi velenosa o no per animali diversi come per l'uomo, e non si comprende poi perchè al soggetto ogni modo di reazione interna voglia negare.

E come critica è la posizione dell'apriori, critica è la distinzione kantiana della materia e della forma, distinzione possibile solo nell'attività astrattiva del pensiero, non certo nella realtà, e distinzione certo non scarsa di pericoli per il suo carattere eminentemente relativo e soggettivo. Le *forme* dell'intelletto non sono dei moduli vuoti esistenti nello spirito, come potrebbero far credere le accuse ripetute da Romagnosi, ma modi di coordinazione del molteplice, non organi preesistenti nel soggetto, ma procedimenti di esso, non schemi immoti ma processi viventi, organici di elaborazione del materiale empirico (1).

Ma, « posta la conclusione che tutto l'umano sapere è acquisito, dove comincia il positivo *movimento vitale* dell'uomo interiore? » si domanda Romagnosi. Egli protesta contro coloro che gli attribuiscono una gretta imitazione di Condillac, solo possibile per parte di chi, egli dice, non aveva letti o non aveva intesi i

---

(1) Se così non fosse, avrebbe ragione Romagnosi di dire che la distinzione fra le altre cose « *suppone che l'intelligenza preceda alla sensazione*, e che tenga in serbo moduli innati ». Tali parole denotano il motivo della critica Romagnosiana. Ad una più esatta comprensione perviene in seguito, accettando la medesimezza di *forma* e di *costituzione naturale*; egli stesso del resto fa uso della distinzione: « i modi definitivi dell'intelligenza provocati dalla sensualità appartengono a detto senso, la prima somministra il fondo, il secondo attribuisce *la forma di verbo* ».

suoi scritti, perchè egli non dirà mai « che le nostre cognizioni siano altrettante sensazioni trasformate »; v'ha invece un contributo intimo ed una attività del soggetto in ogni atto conoscitivo. Tale attività egli pone già nella sensazione stessa: questa implica l'esercizio di una forza da parte del soggetto, poichè la sensibilità è attiva, non puramente passiva come voleva Kant, che ponendo una distinzione, con frase poco felice, tra la spontaneità dell'intelletto e la passività dei sensi, veniva a trovarsi in contraddizione colla sua stessa teoria riconoscente un'attività anche ai sensi, in quanto ammetteva delle forme apriori della sensibilità. Di più, pur riconoscendo l'importanza della legge di associazione ed applicandola conseguentemente nell'opera sua, è ben lontano dallo scorgere in essa, come la dottrina empirica dell'associazionismo ha fatto, la legge unica dello spirito, e il *rimedio* per tutte le spiegazioni, poichè l'associazionismo, come osservava rettamente Höffding, è una concezione esteriore e meccanica della vita dello spirito che trascura ciò che costituisce l'anima della quistione, cioè il proprio io, quell'energia soggettiva che può solo portare unità e connessione nell'ambito delle nostre rappresentazioni, e che (come del resto ha confessato lo stesso Mill) non è spiegabile mediante l'associazione. Tale riconoscimento è affermato nell'opera romagnosiana oltre che nella funzione predominante che esercita la *volontà* nello svolgimento della vita psichica, mentre l'associazionismo aveva portato alla eliminazione della volontà, oltre che nell'*attenzione*, in un potere fondamentale ed originale dello spirito, di distinguere e di connettere, il *senso integrale e il differenziale, l'uno il rappresentante della natura, l'altro dell'anima*, con che precorre, e non incidentalmente, quel pensiero che doveva correggere la teoria empirica del Mill per opera delle analisi psicologiche del Bain, il quale pone appunto come fatto originario dello spirito, il potere di *discriminazione*, potere ulteriormente non spiegabile, irreducibile, mentre in esso addita anche Spencer le funzioni dell'intelletto. Oltre il quale riconoscimento egli afferma, ripigliandola da Locke, la distinzione di verità di sensazione e di riflessione, distinzione che però non è una separazione, perchè la riflessione non è che uno sviluppo di

quella ed è sempre motivata dall'impulso esterno. Una distinzione questa invero la quale avrebbe bisogno di rigorosa determinazione, perchè oltre ad aver causato nelle varie vesti in cui si è presentata nella storia della filosofia, non sempre certo collo stesso significato, non pochi errori ed inesattezze, ha gnoseologicamente scarso valore e fondamento: l'odierna critica della conoscenza infatti pur riconoscendone l'alto valore per la costituzione di una scienza psicologica, è andata mettendola sempre più in forse. Nel suo stesso sviluppo storico dopo Locke (Windelband) la distinzione, essendo semplicemente di grado e di posteriorità, si andò liquefacendo, a così dire, per scomparire in due tendenze opposte, in quella che dava la prevalenza all'esterno e quella che la dava all'interno, camminando verso la riduzione all'interno (Berkeley), o verso la riduzione all'esterno (Condillac).

Connessa con tale distinzione è l'introduzione di un potere logico, di un senso razionale sul quale, come già fin dalla filosofia greca, dovrebbe essere la ragione. È un potere questo che, come la misericordia divina, ha sì gran braccia che accoglie tutto ciò che si rivolge ad esso: ha così vasta estensione, fa tante operazioni che non è sempre determinato chiaramente e correttamente, nè allo stesso modo. Esso vi sfugge sempre, ora è vicinissimo ad un senso, ora pare che raggiunga l'opera dell'intelletto e del pensiero nella sua natura unitaria; e nell'assistere alle funzioni di questo *potere occulto*, come egli lo chiama, e che ci ricorda il *senso occulto* di Campanella, pare di assistere un po' ai misteri Eleusini. L'impulso sistematico e classificatorio di Romagnosi, lo spinge a creare una moltitudine di divisioni e suddivisioni nell'anima, troppo odoranti di scolaticismo e costituenti un vero arsenale psicologico, le quali però, va notato, non vengono da lui intese come altrettanti poteri o facoltà speciali, avendo egli fatto in proposito esplicite dichiarazioni, ma che rendono certo più faticosa e meno gradita la sua lettura anche a chi vi si avvicina con favorevole prevenzione.

L'opera di questo potere logico nell'attività conoscitiva si manifesta nelle *emissioni* interne per necessaria legge messe fuori in conseguenza delle emissioni esterne. Questi dati sovrempirici,

« *questi elementi reali che non possono spiegarsi col solo acquisto dei sensi* », fanno parte di ogni conoscenza, la cognizione essendo « un percepire i caratteri ideali costituenti l'essere ed il fare delle cose, raccolti ed appropriati colle suità corrispondenti della mente umana ». Tali elementi intellettuali, *funzioni e modi articolati di una forza interna*, Romagnosi sottopone ancora alla tortura delle sue divisioni e suddivisioni, ora non precise, spesso indeterminate, ma che nella loro denominazione più generale vanno affermate come *suità psicologiche* (1) e come *idee ontologiche*, e nelle quali se si prescinde da ciò che di specifico e di più o meno erroneo v'ha posto la psicologia e la gnoseologia romagnosiana nelle sue particolarità (a me preme, ai fini del mio scritto, rilevare solo il pensiero fondamentale), si designa nel complesso, in embrione ed in modo incompleto, tutta l'attività dello spirito nella logica elaborazione dei dati sperimentali nella sua duplicità di serie funzionali; da un lato, vale a dire, *l'apparato formale* (Lotze, Volkelt) e soggettivo di esso, realizzantesi nelle varie e molteplici forme di legami di cui è capace, dall'altro, la funzionalità categoriale.

Sotto il primo riguardo infatti il pensiero nell'opera sua, nella sua vita è una continua attività di funzioni soggettive che non hanno colla realtà fenomenica alcun che di uguale o di corrispondente; esso esprime nelle forme del *giudizio* e del *concetto* ecc. la sovraempirica sua dignità di fronte agli isolati e immediati dati empirici, non solo compiendoli ma altresì ponendo in essi la realizzazione voluta delle sue esigenze e dei suoi ideali immanenti al suo carattere di pensiero. Ma ancor più che qui, la vera natura, l'attività creatrice dello spirito si manifesta nella funzione categoriale, che è sintesi creatrice nel collegamento del

(1) « L'uomo interiore eseguisce certamente le sue vibrazioni intellettuali così come eseguisce le sensuali, e le une non vanno scompagnate dalle altre. Volendo segnalare con un nome proprio le intellettuali, adoperiamo il nome di *suità psicologiche* per significare che esse non sono trasmesse dall'esterno, ma per necessaria legge sorgono e son messe fuori dall'interno in conseguenza delle emissioni esterne: 1° rapporti; 2° le qualifiche; 3° le logie e le anti-logie; 4° le versioni; 5° le suiconformazioni; 6° le consapevolezze ».

materiale empirico, sintesi nata nell'energia dell'*io* determinatamente stimolata dal *non-io*. La sintesi apriori posta nel carattere soggettivo dei rapporti, prodotti della sintesi spirituale, come le *idee ontologiche*, tutti gli elementi insomma sovrasensibili della conoscenza, affermati da Romagnosi, sono il riconoscimento di tale sintesi categoriale del pensiero. « Mentre si può dire che le altre idee (o siano singolari o siano collettive, o astratte o concrete, alle quali l'intendimento fa corrispondere forme, qualità e forze diverse dalle cose) si riferiscono agli esseri *esterni*, ai quali corrispondono, per lo contrario le idee universali si riferiscono necessariamente allo *stato dell'anima*. Le altre idee esprimono i diversi risultati degli esseri, in quanto vengono a fare impressione nell'anima umana; ma le universali esprimono tutto ciò che l'anima contribuisce in tal caso dal *canto suo*, giusta la *sua natura*..... Le idee ontologiche sono del tutto *proprie della natura* dell'anima, esse sono l'*espressione* delle effezioni naturali della di lei forza intellettuale e sentimentale. Esse sono i fondamenti perenni ed immutabili della ragione umana, in qualunque stato possibile ella si trovi... Le idee ontologiche riguardar non si debbono come le nozioni più *astratte* e più *universali* dopo le classi generali delle cose, ma bensì conviene tutte trasportarle *ad una categoria affatto diversa*, o a dir meglio, ad un oggetto del tutto diverso, cioè *all'interno dell'anima* » (1).

Senza la sintesi categoriale non è possibile nessuna scienza, nessuna conoscenza; essa è il pensiero, perchè il pensiero è elezione di dati sovraempirici, e di massime interpolative dell'esperienza secondo l'espressione di Liebmann. Quando perciò, ripeto,

(1) « L'ontologia è come una materia che ugualmente serve di *lega* a tutte le scienze possibili, ed è per sè stessa l'espressione delle operazioni dell'intendimento umano applicato alle idee, e per ciò stesso ella rimane un mezzo affatto inutile a farci scoprire la verità generale.....» vale a dire i *concetti* senza le *intuizioni* sono vuote. Ed aggiunge: « Ciò ci fa presentire da lontano che a qualche uomo di genio sarà un giorno possibile di fissare ed annoverare le leggi tutte naturali dell'umana ragione, *in qualunque stato anche diverso da quello della vita presente*, nella guisa stessa che sono state fissate quelle del moto dei corpi, ecc. ».

i sostenitori dell'esperienza pura hanno proclamato la necessità di togliere dall'esperienza l'intrusione di queste serie di sintesi, essi hanno proclamato semplicemente la necessità.... di abolire il pensiero, perchè il pensiero non esiste senza le funzioni sintetiche appercettive; il pensiero deve pur pensare con le sue leggi. Io sono pieno di viva ammirazione per gli sforzi che il potente intelletto di Richard Avenarius ha fatto per stabilire la *critica dell'esperienza pura*, io mi accordo con lui nel ritenere che sia necessario purificare i concetti mentali che servono a noi di strumenti elaborativi del sapere, di togliervi ogni significato antropomorfico e mitico, di metterne a nudo l'origine, la portata e l'ufficio; ma ciò non significa la loro eliminazione. Dopo di tale eliminazione non resta che o un completo scetticismo o una nuova forma di metafisica antropomorfica; chi ha letto infatti qualche scritto dei discepoli di Avenarius sa bene che se l'antropomorfismo si è posto su altre basi, ha assunto una nuova forma, esso non è meno tale, esso non è meno appariscente. Io credo del resto che se la sparizione d'ogni vestigio antropomorfico può essere posta come un ideale, e se può sembrare che nel fatto nel momento dell'analisi riflessa su di essi per parte del filosofo, ciò si verifichi, essa rimarrà sempre un ideale. La natura delle cose è tale che l'uomo non può fare a meno di riflettere l'esperienza interna nell'esterna, non tanto per quella forza di inerzia dello spirito che lo mena all'estensione analogica, quanto perchè noi non abbiamo altri mezzi per l'interpretazione e la elaborazione dell'esperienza esterna, che noi stessi, che l'esame del nostro interno; fuori di noi, è inutile illudersi, è impossibile uscire. Ed è quivi in realtà la *funzione economica* dello spirito nell'assimilazione intellettuale dei fatti. La nostra coscienza rimane la cerchia insuperabile del nostro sapere, il solo orizzonte che ci sia possibile mirare; la sua attività, i suoi processi, rimangono i mezzi di produrre, compiere, perfezionare quel sapere.

Le sintesi categoriali rappresentano gli elementi apriori dell'esperienza, ed a priori ripeto non geneticamente, ma criticamente, giacchè esse sono le condizioni della possibilità dell'esperienza (Kant « Bedingungen möglicher Erfahrung »); ogni espe-

rienza presuppone il loro esercizio. Nè se si vuol guardare l'origine reale di esse, si può credere che siano derivate dai sensi; Romagnosi ha ragione qui nel trovarne la genesi nella cooperazione del senso e dell'intelletto. « *Esse sono fenomeni di carattere semplicissimo e di produzione compostissima* ». L'empirismo non potrebbe mai spiegarcene l'origine; se non sono contenute nei dati empirici, esso non potrà dirci come avvenga il salto mortale della loro formazione. I dati empirici contengono il motivo della formazione, il *fundamentum relationis*, perchè ove così non fosse mancherebbe ogni base del sapere, ma bisogna che noi vi portiamo in risposta all'efficienza esterna, oltre che le disposizioni generali del nostro spirito, certe attività sue che ne rendano possibile la formazione. « Ein Element, das gar keine eignen Wirkungsweisen dem ankommenden Reize entgegenstellt, würde nicht einmal die ihm zugeschriebene Eigenschaft der reinen Receptivität besitzen (Lotze) ». Perciò pel criticismo se ogni conoscenza *incomincia* coll'esperienza (intendendo qui il solo momento sensibile di essa), non tutto il prodotto *risulta* da essa. Kant ha già accuratamente distinto in proposito tra *anheben* (incominciare) e *entspringen* (risultare). « Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung ». Ed appunto perchè le categorie costituiscono gli elementi apriori della conoscenza, perchè elevano il molteplice del sensibile all'unità organica dell'esperienza, esse hanno un valore necessario ed universale di fronte al vario e fuggevole, al contingente empirico: ma Romagnosi dopo aver riconosciuto questo carattere di universalità e necessità alle idee ontologiche, altrove, confondendo nella critica dell'apriori il problema critico col genetico, afferma la necessità e l'universalità come la contingenza essere di ogni conoscenza materiale, non ammettendo differenza tra ciò che portiamo noi nelle cose e ciò che i dati sperimentali ci danno. In quella vece, nella riflessione sulle condizioni dell'esperienza si scorgono facilmente gli elementi costanti della sua possibilità, di fronte alla varietà di altri. Vi sono degli elementi costanti che costituiscono ciò che v'ha di permanente ed universale in essa, e che noi potendo col-

l'astrazione separare, diciamo la *forma*, e son questi che appunto perchè sono in ogni esperienza, per parlare kantianamente, rendono solo possibile l' esperienza, sebbene essi non siano possibili in noi che nelle singole esperienze. Esse forme producono nel loro variare la variazione del *contenuto*, mentre le variazioni di questo non implicano la variazione di quelle; esse perciò sono *necessarie ed universali*, non contingenti come la materia o il contenuto dell'esperienza. Tale necessità e universalità ha la sua ultima radice e base in quello che ho detto l'apriori dell'apriori, l'unità sintetica dell'appercezione, colle leggi che tale unità sintetica realizzano e condizionano. Unità dell' esperienza e della legge, condizione del sapere, non è che unità della coscienza; è solo in questa possibile. Tutto così si appunta nella unità della coscienza; unità della coscienza affermata altresì embrionalmente da Romagnosi (il suo maestro Bonnet ne offriva degli elementi), nell'unità indivisibile del principio pensante. Vi è *una* esperienza perchè vi è un'unità della coscienza; la formazione delle categorie, dalle sensibili alle intellettuali, alle etiche è resa da quella possibile, e risulta dall' esperienza empirica nella elaborazione sintetica di essa: tale unità costituisce per noi il nostro *mondo*, essa è l'*atto* primo perchè ogni analisi è preceduta da una sintesi.

Le accuse di Romagnosi contro il Kantismo se non sono fondate nella realtà perchè partono dal supposto che criticismo sia lo stesso che razionalismo ed assoluto idealismo mentre la separazione che Kant pone tra l'intelletto e i sensi, non è psicologica, (il problema psicologico e genetico non lo riguarda), (ma critica concernente le *loro funzioni* e il *loro valore* nell'opera scientifica, nel *fatto costituito della conoscenza scientifica*), poichè Kant ritiene inseparabile nell'atto conoscitivo la cooperazione di ambedue le attività, sono giustificate per il fine cui mirano, in quanto il pensiero che le ispira è quello di mantenere ferma l'unità dell'esterno e dell'interno, di una, direi quasi, immanente correattività tra di essi per non lasciar adito a teorie solipsistiche, e ad un tempo di mantener salda l'unità solidale dello spirito in tutte le forze e funzioni. Il concetto romagnosiano dell'esperienza, abbraccia

due momenti: la connessione dei dati sperimentali sensibili coll'attività del pensiero, e, nonostante certe influenze razionalistiche del cui contrasto egli non ha forse esatta coscienza, la relazione del soggetto coll'oggetto, del *me* col *non-me*. Non il *Cogito* di Cartesio, è il punto di partenza di Romagnosi, ma *io sento*. « *Io sento*, ecco il primo verbo, proposto alla meditazione del pensatore che si occupa della genesi opinabile della *mente sana* ». È, per esprimermi col Cohen, il diritto della sensazione che egli vuole affermare, senza di che si toglie in realtà la possibilità di render fecondo il razionalismo stesso; mentre nella sensazione vi sono già elementi che coincidono intimamente col pensiero, la sola ragione per sè non può produrre conoscenza di oggetti naturali. Soltanto nella connessione di materia e di forma noi abbiamo un conoscere reale che si distingua da un pensiero formale e da una folla di rappresentazioni; se è falso quindi l'empirismo che vorrebbe tutto derivare dalla materia, non è meno falso il razionalismo che vorrebbe tutto derivare dalla forma, dalla pura attività interna dell'*io*. Il dato dell'esperienza è così insuperabilmente necessario che altrimenti il puro *logico* si convertirebbe nel *reale*, il puro comprendere in forza di associazioni saltuarie e non legittime di rappresentazioni, in forza di salti determinati dall'attività subcosciente del volere sul pensiero si convertirebbe in sapere. Il sapere è un' *arte* intellettuale, ed in esso così come nell'*arte*, nell'*operare*, noi non possiamo creare dal nulla o distruggere la materia sua, superarne le condizioni. Che il pensiero solo del resto non possa senza materia, senza contenuto produrre alcuna conoscenza deve saperlo anche il razionalista dommatico, il quale anche se volesse tentare l'ardita e perigliosa impresa del volo di Icaro, non potrebbe prescindere da un contenuto primo qualsiasi come punto di partenza e derivativo delle conseguenze; lo stesso Platone sostenendo la dottrina del *ricordo* nelle idee, fa queste opera di un'esperienza *pretemporale* la quale rimaneva pur sempre un'esperienza, come nota Wundt.

§ 9. La notata insufficienza della derivazione empirica delle funzioni sintetiche si manifesta facilmente in una delle fondamentali tra esse, nell'esame della natura e dell'origine del principio

di causalità. Se l'esperienza ci indica i vari e concreti rapporti causali e ci invita all'analisi di essi in base ai cangiamenti nelle successioni fenomeniche, non è quel principio di natura empirica, dall'esperienza derivabile: l'empirismo ne trascura tutti i momenti logici. Esso, presupposto di ogni ordine di esperienze, non può essere fornito da alcuna associazione di rappresentazioni e da generalizzazioni empiriche. L'esperienza può offrirci la percezione di sequenze, ma non renderci esperimentabile una causalità, nè essa ci dice perchè tra i molteplici dati antecedenti e sequenti solo alcuni vanno considerati come causa o come effetti ed altri no; la sua legittima conseguenza è piuttosto l'abolizione della nozione di causa. Ciò vuol dire che il principio di causalità ha il suo fondamento altrove. Sebbene Romagnosi si mostri fortemente influenzato dal razionalismo, sebbene egli dica di derivarlo dal principio di identità e di contraddizione (in realtà però allude al principio di ragion sufficiente: il razionalismo del resto mirò a ridurre il principio di ragion sufficiente a quello di identità e di contraddizione), sebbene gli si possa rimproverare di non aver inteso, bisogna pur confessarlo, la critica di Hume (parla talvolta di « certe sofisticherie di Hume »), e si possa trovare la sua trattazione non logicamente convincente o dimostrativa, non si può però non riconoscere che egli ha compreso la natura sovra-empirica del principio di causalità. L'unità della coscienza infatti che esige ordine, connessione, abolirebbe sè stessa ove ogni rapporto di connessione necessaria tra i suoi dati, che solo dà l'oggettività, venisse meno. Tale rapporto di necessità che non è mai apprensibile nei dati sensibili è dalla coscienza con sua sintesi creato; quella stessa esigenza quindi che conduce alla nozione di *cosa*, conduce alla nozione di *causa* (Sigwart). L'unità della coscienza bisognosa di necessità costituisce le connessioni di coesistenza e di successioni, e per l'impulso ed il bisogno di un nesso unitario nella connessione dei cangiamenti, nella continuità della loro successione stabilisce le *cause*. Il principio di causalità quindi se non è lo stesso che il principio di ragion sufficiente, in quanto l'uno riguarda l'ordine reale delle cose, l'essere, l'altro l'ordine logico, il pensiero, ne è però una speciale applicazione per l'ordine delle

esperienze, e nelle condizioni *formali* nelle quali queste si verificano, esigendo una connessione non contraditoria delle loro relazioni. Non quindi una legge naturale o una legge delle cose è la causalità, ma una legge logica (Riehl, Windelband, Wundt ecc.), un principio euristico, una massima direttiva di ricerca, il postulato col quale noi ci avviciniamo ai fenomeni ed alle loro relazioni per comprenderli e sotto cui soltanto noi possiamo comprenderli. Il principio di causalità è il presupposto di ogni ordine di esperienze appunto perchè esso fa parte, dirò così, dell'organamento strumentale secondo cui il nostro spirito funziona nel procedere alle ricerche, nel comprendere, ond'esso si presenta a noi come un impulso ed una costrizione, come un'esigenza: quando perciò l'empirista dice che noi potremmo pensare il reale al di fuori di ogni connessione causale, egli afferma, ma non prova; sarebbe lo stesso che pensare contro le leggi funzionali del pensiero, che voler pensare senza il pensiero, in quanto questo non è che processo funzionale, attività in leggi.

L'elemento di *produzione* e di *efficienza* poi che fa parte della nozione di causa non è che il modo antropomorfico di rappresentare la ragione e la base della connessione dei cangiamenti in una unità, quale una sintesi; esso nato da tale bisogno di una connessione unitaria dei cangiamenti, nel modo della sua volgare rappresentazione, non è che il trasporto dell'esperienza interna nell'esterna, o, come dice Romagnosi, « il complesso dei sentimenti di forza e di effezione del nostro *me* appropriati al *non-me* ». Un elemento da purificare e da deantropomorfizzare, da eliminare nella sua *concezione volgare*, non da abolire del tutto, perchè esso non esprime più un occulto potere di una cosa sull'altra, ma solo l'astrazione dell'unità della connessione nella necessità delle loro relazioni e dei loro cangiamenti; non possibile ad abolire in quanto la causalità rappresenta una delle leve (come i concetti di sostanza e di forza richiamantisi a vicenda) un *Hülfsbegriff* (Wundt) per la costituzione del sapere; un elemento sovra-empirico certo, ma di elementi sovra-empirici si compongono le ultime regioni del sapere; da elementi inesperimentabili, quasi *spiriti invisibili* è abitato questo superbo *Olimpo* del sapere, questo *cielo*

dei concetti, disdegnante ogni rapporto con le nostre *umane* conoscenze. Ben è vero che da parecchi positivisti si ritiene come un'esigenza del positivismo l'abolizione della nozione di *causa* dalla scienza, ben è vero che questi nel desiderio e nella credenza di limitarsi ai *fatti* ed alle relazioni dei fatti, ai fatti singoli ed ai fatti universali, che formano le generalizzazioni empiriche, le *leggi* della fenomenalità, solo questi potendo costituire i dati e gli elementi di una scienza, la quale non dovrebbe avere altra mira oltre la più completa e più semplice *descrizione* di essi, dimenticano che nel solo stabilire dei fatti si compie un processo di oggettivazione causale, che la descrizione può essere solo un procedimento preparatorio ed iniziale di una scienza (a meno che non si tratti di scienze strettamente descrittive) mai definitivo. In quanto questa mira a spiegare, in quanto mira ad un'opera di sistemazione e di ordine, conduce a leggi, cioè a dire a giudizî di valore incondizionato ed universale, a nessi causali, i quali soltanto danno la necessità. Se una scienza non può esistere senza concetti generali, i concetti causali ne sono i *concetti per eccellenza*. E quando si sostituisce la *condizione* alla *causalità*, si esprime forse una relazione empiricamente percipibile? Non si racchiudono forse ivi quei *nessi* superanti la mera *successione* empirica e significanti la causalità? Ma non solo insufficiente, anche inconseguente si mostra tale indirizzo. Senza connessioni necessarie, senza leggi non v'ha possibilità di dominare la natura, e l'empirismo che ha celebrato la santificazione della legge di causalità, come ho detto, per asservire la natura, ne mina insieme la realtà e la validità; disconosce le condizioni che la sua *potenza* rendono possibile. Ben più accorto e ben più conseguente quindi si mostra Romagnosi allorchè dopo aver affermato il significato ideale, categoriale della *causalità* pari a quello dell'*essere*, della *sostanza* quale una funzione sintetica ideale, condizione della rappresentazione delle cose, ne mantiene i momenti specifici che trasporta nella nozione *di legge* affermante *necessità*, come condizione del l'*arte*, e quindi del *dominio della natura*.

IV.

§ 10. — Allorchè Romagnosi ha stabilito il concetto della sensazione, come risultato di funzione solidale tra il *me* e il non *me*, non come *atto passivo*, ma come funzione attiva del nostro essere senziente, ha già determinato nella sua base la soluzione che egli dà al problema dell'esistenza della realtà esterna e della conoscenza di essa. Nella sensazione noi sentiamo noi stessi nell'effezione di un reale esterno su di noi. Questa posizione idealistica è il risultato necessario della sua posizione storica; egli era uno scolaro del sensualismo, e questo, contro l'opinione tante volte ripetuta, non mena già al materialismo, ma come il processo di sviluppo dei sistemi nella storia della filosofia insegna, e come ha giustamente notato il Lange, e con lui il Windelband, è solo uno stadio di passaggio dal materialismo all'idealismo. Questa lotta tra le tendenze idealistiche e realistiche affatica senza posa tutto il pensiero moderno; è in esso anzi che appunto il problema viene a determinata e cosciente trattazione, essendo esso un problema che non può sorgere se non nell'opera della riflessione critica e dell'autoriflessione. Alla coscienza naturale, ingenua sembra invece strano ed incomprensibile: ad essa pare che non possa cadere alcun dubbio nè sulla realtà di un mondo materiale al di fuori della nostra coscienza, nè sul fatto che le nostre percezioni siano le cose stesse, non arrivando essa a domandarsi in che modo le cose esterne possano comparire e scomparire dal teatro del nostro spirito. Dal momento in cui Cartesio portovvi su il suo dubbio, esso non è

più scomparso dalla scena della filosofia moderna, e non poteva essere trascurato da Romagnosi. Egli, l'uomo pratico, cui preme la sicurezza e lo sviluppo della vita sociale, scopo della sua attività speculativa, crede che « il cardine massimo della filosofia mancherebbe totalmente, quando produr non si potesse una logica dimostrazione della reale esistenza delle cose esterne », egli vede che ove gli *Egaitiani*, come li denomina, vale a dire ove il solipsismo gnoseologico prevalesse, ogni reale connessione nelle cose risulterebbe distrutta, l'uomo resterebbe disvelto dal mondo, resterebbe al di fuori della natura, e non potrebbe d'altro canto nè affermare nè dimostrare l'impero suo su di essa (1). Noi siamo *convinti* (il senso comune lo esige) della esistenza di un mondo esterno, ma è questo convincimento fondato in ragione? si domanda. Se la convinzione resta affidata al nostro sentimento, essa sarà sempre una credenza, ma non è per caso possibile darne una dimostrazione che ponga fine alle intemperanze solipsistiche? Alla semplice *convinzione* va sostituito un *sapere*.

Cartesio aveva poggiato la dimostrazione della realtà esterna sull'inferenza dall'effetto alla causa, e sulla impossibilità che la Divinità potesse ingannarci: di tale dimostrazione Romagnosi accetta con Locke la prima parte, vale a dire la conclusione dall'effetto alla causa, e rifiuta la seconda, come poggiantesi su di una petizione di principio, dovendosi dimostrare appunto prima l'esistenza. D'altro canto mentre trova inutile e pericoloso il concetto di Berkeley della sostanza unica spirituale agente, contro gli occasionalisti che pigliando le mosse dalla distinzione delle sostanze posta da Cartesio, negavano la possibilità di un'azione del fisico sullo psichico, si trincera nella sua posizione relativistica ed agnostica e può loro obbiettare che il carattere e i limiti della nostra conoscenza non consentono di negare tale *commercio reale*, del quale rimaneva la possibilità, tanto più che solo in forza di tale commercio potevasi provare l'esistenza esterna

---

(1) « Se ci volgiamo a quella classe di idee che riguardano la *potenza* o *l'impotenza*, il *possibile* o l'*impossibile reale*, le *cagioni* o gli *effetti* ecc., non possiamo più trovare questa indifferenza », (della dimostrazione della realtà esterna).

(onde la contraddizione in cui quelli si avvolgevano); e perviene quindi alla conclusione che si puo arrivare alla dimostrazione indiretta della realtà esterna, dimostrazione che poggiasi tutta sulla inferenza dall'effetto alla causa, nei rapporti interni del me (determinismo) concepito come *unitario* e nei rapporti del *me* e *non-me* (1). A taluno è sembrata tale dimostrazione la più completa confutazione dell'idealismo; ma anzitutto la dimostrazione è sempre indiretta, e quale che possa essere il valore delle dimostrazioni indirette nelle quistioni filosofiche e metafisiche, essa quì non ci darà mai la *certezza* della esistenza del mondo esterno, quale egli chiede, ma potrà additarcene semplicemente la *possibilità*, ed in questo caso ognun vede come non sia facile superare la posizione dello scetticismo. E dico *possibilità*, non *probabilità* come ha fatto Hartmann, il quale mentre si serve della dimostrazione indiretta per fondare il suo *realismo trascendentale*, attribuisce ad esso di fronte alla concezione idealistica la qualificazione di *probabile*. Però la dimostrazione per Romagnosi diventa anche un superfluo: egli ha affermato un realismo immediato della sensazione, ha colpito l'antitesi della volontà del *me* e della resistenza del *non-me*, e ciò gli sarebbe bastato. Col volere dare una dimostrazione *razionale*, col voler fondare in *ragione* la realtà, egli rompe quell'unità dell'*io* che aveva affermato e scava un fosso insuperabile tra volontà e sentimento da un lato e pensiero dall'altro, dimenticando che la *certezza* che egli vuol sostituire alla *convinzione* non è che un'altra *convinzione* perchè *sapere* non è mero *rappresentare* ma *giudicare*, e del giudizio sono elementi essenziali la volontà ed il sentimento vale a dire gli elementi della *credenza*. Oltre di che egli si pone in tal modo in contrasto collo *spirito* della sua dottrina che avendo additato nell'*operare con effetto* il principio non solo dell'ordine pratico, ma della verità e di tutto l'ordine teoretico, mirava a togliere l'antitesi tra *pensiero* ed *operare*.

---

(1) Dopo aver dimostrato che la causa delle nostre sensazioni in forza *dell'unità dell'io*, non può essere interna, conclude « che *conviene supporre* l'esistenza di motori esterni, dai quali vengano originariamente determinati i modi diversi del nostro *io* pensante, e ciò *in forza del principio di contraddizione* ».

Chi ben guarda si accorge che Romagnosi non s'è avvisto del difetto della sua dimostrazione, la quale scambia una necessità logica per una necessità di esistenza, commettendo lo stesso errore di quel razionalismo contro di cui altrove egli rivolge suoi strali, errore dal quale lo avrebbe liberato lo studio di quel Kant tanto combattuto, che nella confutazione della notissima dimostrazione ontologica, pose fine alle pretese razionalistiche. L'esistenza non è un predicato logico. Egli protesta tanto contro l'*aseismo* di Kant, contro ogni creazione della realtà esterna da parte del nostro spirito, e poi vi ricade senza accorgersene. A me pare di risentire nella conclusione di Romagnosi, lo spirito cartesiano e la sua conclusione nella *dimostrazione* della realtà: .....*ac proinde res corporeae existunt.*

Oltre di che l'inferenza dall'effetto alla causa è in Romagnosi possibile solo perchè egli, come ho notato, rimane estraneo alla critica di Hume, della quale gli sfugge l'importanza; la fine scepsi di Hume, lui, uomo della pratica, non soddisfa. Ma se la dimostrazione della realtà esterna fatta da Locke sulla base di Cartesio, è eliminata dalla critica di Hume, lo è per la stessa ragione quella di Romagnosi. Ben è vero, come questi scrive, che ogni effetto presuppone una causa, ma ciò perchè..... causa ed effetto sono termini correlativi, perchè la validità del concetto di causa è presupposta. È su di una petizione di principio che la dimostrazione quindi si fonda. E se la causalità è un rapporto, un'essenza ideale, come egli dice, una categoria del pensiero, come può servire di base a *dimostrare* una realtà al di fuori della coscienza, esserle applicabile?

È vano voler dimostrare: aderendo alla premessa dell'idealismo soggettivo, vale a dire all' affermazione della soggettività della sensazione, ed alla separazione originaria della rappresentazione e dell'oggetto, voi potrete riuscire ad ammettere il realismo come una ipotesi migliore di quella idealistica per spiegare il vostro mondo fenomenale, voi potrete riuscire ad ammetterlo perchè credete coll'idealismo inconciliabile il concetto e il valore del conoscere, ma con ciò non potrete superare mai il valore di un *postulato*: la realtà vi sfuggirà come sfugge ad ogni dimo-

strazione. E ciò perchè il punto di partenza è erroneo. L'essere non si dimostra ma si sente, ha affermato uno dei maggiori rappresentanti del realismo critico, il Riehl. Nella sensazione stessa sono connessi l'elemento oggettivo e l'elemento soggettivo, non l'uno nè l'altro solamente; l'essere è quindi dato immediatamente. Ed è così che si riafferma quel concetto che Kant ha posto a base della sua confutazione dell'idealismo, e nel quale si poneva e caratterizzava la distinzione tra l'idealismo trascendentale della Critica, e l'idealismo soggettivo in genere: « Dass äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, dass nur vermittelst ihrer innere Erfahrung möglich sei ». Il porre sè stesso, l'*io*, è già porre immediatamente e collo stesso atto il *non-io*: questo *porre* è un fatto irreducibile, fondamentale della coscienza. Noi siamo infatti nella sensazione consci di qualche cosa esterna a noi, noi abbiamo in essa la *relazione* tra *me* e *non-me*: in un *rapporto* si esplica la sensazione, oltre che in una limitazione di noi stessi, in una opposizione ai nostri impulsi, al nostro volere, ai nostri sentimenti, in quanto la volontà ci è data immediatamente come una forza che si afferma e tende a realizzarsi, e dal contrasto fra la sua tendenza e gli ostacoli frapposti nasce la coscienza della nostra personalità e la convinzione dell'esistenza di oggetti esterni, i quali sono per noi reali in quanto operano su di noi. Il reale esterno quindi non viene riferito, ma si impone immediatamente al nostro volere; lo stimolo esterno, non creato da noi, contiene un momento oggettivo. La non considerazione di questi elementi del volere, dei sentimenti e degli impulsi è effetto di una ipertrofia dell'intellettualismo, che la moderna gnoseologia ha fondamentalmente spezzato. L'essere viene *erlebt*, esso non è staccabile dall'unità stessa e dalla continuità della nostra coscienza e della nostra vita, esso è qualche cosa di sovra-logico, esso non si pensa, ma si sente, esso è in sè qualcosa di irrazionale. Acutamente infatti notava il Dilthey che uno degli errori dell'idealismo soggettivo è il suo intellettualismo; esso presuppone che i fatti della coscienza siano composti di « vorstellungsmässigen Elementen » con una completa omissione degli impulsi, dei sentimenti, delle volontà: è il concetto di quell'unità dell'*io*, come unità di conoscere, di volere e

di potere, al quale Romagnosi si riferisce, che anche il Dilthey riafferma, protestando contro l'interpretazione intellettualistica del « *Satz der Phänomenalität* », il supremo principio della filosofia, secondo cui, « steht alles was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung, Thatsache meines Bewusstseins zu sein ».

Nessuno è disposto a contendere al subbiettivismo l'affermazione che per noi l'essere delle cose consiste nell'essere percepite, che ogni essere è un contenuto coscienziale, poichè certo l'essere per noi esiste solo come tale, in quanto dalla coscienza è vissuto, come *fatto* suo; essa ne costituisce la universale e necessaria condizione: ma ciò che noi gli contendiamo è il superare che esso fa dei dati della coscienza, ai quali promette e domanda di mantenersi fermo, dicendo che l'essere di queste cose sta *solamente* nell'esser percepito. È una completa confusione tra l'*essere oggetto* e l'*essere degli oggetti*. Noi non possiamo superare il limite della nostra coscienza, ben è vero, e da ciò nasce che qualunque cosa noi pensiamo rientra nei limiti dell'essere coscienziale, ma non si può nè si deve inferire che oltre all'essere coscienziale, *esso non sia più altro*. In questo modo il filosofo dell'*immanenza* (Esse-Percipi), che l'immanente coscienza non vuol superare, fa un salto nel trascendente; in questo modo si compie una dimostrazione ontologica a base razionalistica, ma a rovescio (Wundt).

§ 11. — Riconosciuta la realtà del mondo esterno, di un qualche cosa al di là della coscienza, che significato, che valore deve avere per noi questa realtà, questo oggetto? Assicurato il sapere da ogni sogno illusionistico, non è lecito però parlare di una sostanza che stia al disotto dei fenomeni, e con mano previdente quasi ne diriga la produzione. La coscienza volgare o dommatica potrà bene per timore che il mondo ridotto ad una serie di rappresentazioni gli sfugga dalle mani, con passaggi e confusioni inavvertite, ipostasiare una delle forme della nostra rappresentatività, in una sostanza al di là dei fenomeni; la coscienza critica sa bene qual conto fare di tale ipostasi. Certo rimane anche qui in Romagnosi qualche cosa che pare equivoca, ma, semplicemente nell'espressione; egli parla di un *non so che* (pigliando da Locke

il quale non mirava certo ad una completa diminuzione del concetto di *sostanza*, anche l'espressione *I know not what*) che *sta sotto* i fenomeni, e cui compete la denominazione di sostanza, forza ecc., ma queste espressioni hanno il valore di una semplice determinazione concettuale formale ad evitare il pericolo di liquefare il reale soltanto in un *complesso di idee*, di un semplice mezzo mentale nostro per rappresentare e collegare l'insieme delle rappresentazioni coesistenti e successive, cui però è ben lontano dall'attribuire qualsiasi significato e valore di un'entità misteriosa (1).

Il concetto di sostanza è una di quelle *leve* del sapere, cui ho accennato per la causalità, le quali si richiamano a vicenda, uno di quei *Hülfsbegriffe* necessari alle costruzioni ed alle spiegazioni della scienza, che è possibile e doveroso purificare, ma non è possibile abolire; giacchè sebbene la scienza tenda a risolvere ogni *sostanza* in *relazioni* e *funzioni*, vi resta tuttavia un ultimo momento resistente ad ogni liquefazione, vi resta un momento-limite del concetto di *cosa* non risolvibile più in *relazione*. Il concetto di sostanza è una sintesi spaziale e temporale operata dal pensiero, spinto dal bisogno di pensare come necessarie le sue connessioni, dal bisogno di pensare come unità necessaria il molteplice

(1) « Questo nome (sostanza) non esprime che una *metafora* del *non so che* reale e positivo comune agli individui. Questa metafora risulta da astrazione e da parità applicate al concetto delle cose tutte esistenti. L'operazione comincia da positivi definibili conosciuti, per finire in un positivo indefinibile sconosciuto che applichiamo a tutti gli enti esistenti. Ecco un pezzo di terra: l'osservazione propria e tradizionale ha mostrato che variar può di colore, di figura e di peso, di consistenza ecc. Che cosa fa la mente? A queste cose dà il nome di *modi* od *accidenti*, perchè possono essere o non essere sullo stesso soggetto. Indi le separa e ne spoglia la terra: ciò che rimane *metaforicamente* dicesi *star sotto di loro*, e dar loro *consistenza* come il muro all'imbiancatura. Ecco la *sostanza*, lavoro di fabbrica tutto intellettuale, lavoro nel quale intervenne il positivo, il razionale, l'analogico; lavoro da cui risulta un ultimo astratto semplicissimo ed indefinibile. Dico indefinibile, perchè spogliando un soggetto dei caratteri suoi ideali per cui si distingue, e coi quali secondo voi esiste, diventa necessariamente indefinibile. Ma tostochè è indefinibile, egli diviene un *non so che*.

continuo; ed esso esprime l'unità della legge dei fenomeni, delle percezioni. Unità della legge che trova la sua base nell'unità sintetica della coscienza che l'unità dell'oggetto determina, e che come funzione creatrice irreducibile infrange il sogno e la pretesa empirica di poter derivare la *sostanza* da una pura *associazione* di dati sensibili, da pure *consuetudini*.

Questa, e non altra può essere la legittima posizione di Romagnosi; per lui che ha affermato non solo l'idealità delle qualità *secondarie* ma anche di quelle *primarie*, per lui che ha affermato l'idealità del tempo e dello spazio; solamente però è da osservarsi che egli pur concependola embrionalmente, non rileva l'importanza dell'unità sintetica della coscienza per tali derivazioni.

E ciò che egli dice per le sostanze corporee, dice anche per le sostanze spirituali, riaffermando quella posizione di Hume continuante la dimostrazione da Berkeley tagliata a metà: la sostanza dell' io, dell'anima è un *non so che* di essa; noi non percepiamo che funzioni ed attività, e queste non può la nostra conoscenza superare. Così Romagnosi rimaneva anche un fedele discepolo di Condillac il quale nulla voleva asserire sull'*anima*, vietandogli il suo *positivismo* di superare i fenomeni percepiti, mentre ciò faceva Lamettrie col suo materialismo (1) (Romagnosi vi era anche spinto dal suo concetto del senso interno: Kant appunto, secondo ricorda anche Cohen, si servì dell'*inere Sinn* per combattere i fautori della « Seelensubstanz »); mentre d'altro lato negando alla scienza la possibilità di indagare le *cause prime*, come cadenti al di fuori di ogni umana esperienza, le additava a suo compito lo studio dei *fenomeni* e delle loro *relazioni* (certo sulla base e per mezzo delle funzioni sovra-empiriche del pensiero) e manteneva la distinzione tra scienza e religione; questa giacente al di là di ogni possibile esperienza, ed oggetto di sola fede.

---

(1) « Hinsichtlich des Seelenwesens, blieb ein grosser Theil der Ideologen bei Condillac's positivistischer Zurückhaltung; andere gingen von Voltaire's problematischen zu Lamettrie's assertorischens Materialismus mit. » (Windelband).

In tal modo diventa possibile determinare rettamente il significato della *cosa in sè*. Il *non-me* è un x incognito, dice Romagnosi; ed anche per Kant l'oggetto trascendentale, l'*Etwas* delle soggettive determinazioni, è, come transubbiettivo, uguale ad x: non è lecito però trasformare questo x indeterminabile, giacchè ove fosse determinabile non sarebbe più un x, ma un oggetto elaborato nelle forme categoriali del pensiero, in una entità che stia al di là dei fenomeni; nè ha senso e valore il pretenderlo, perchè *esistenza* significa *relatività*, *riferimento*, e quindi *fenomenalità*; in altre *relazioni* può trovarsi il reale, ma sempre in *relazioni*. Esso resta un x indefinito ed indefinibile, pensabile in un rapporto diverso dalla nostra esperienza ma semplicemente condizionante l'esperienza nostra come sua garanzia; non esperimentabile, ma concetto esplicativo dell'esperienza, e se vuolsi d'altro lato anche concetto limite, compito ed esigenza ideale dell'esperienza. Col pretendere di volerlo determinare si arriva al concetto contradittorio di rappresentarlo nelle forme del nostro pensiero, di applicarvi le nostre funzioni sintetiche: e si trasforma poi questo x in un'ipostasi, concedendogli un valore superiore a quello significato dal fenomeno, che rappresenterebbe solo un'*apparenza* (Schein) di esso, il quale rimarrebbe inconoscibile. Il noumeno kantiano aveva i suoi scopi, perchè voleva « *das Wissen beseitigen um dem Glauben Platz zu machen* »; è strano però che oggi nell'opera dello Spencer si debba assistere alla personificazione di un *inconoscibile* che sta sotto i fenomeni, che questi dal fatto che l'*essenza* degli ultimi elementi, degli ultimi concetti è incomprensibile, debba dedurre l'inconoscibilità di ciò che in essi si manifesta, creandoli così manifestazioni di un'essenza sconosciuta, in modo che la fenomenalità diventa solo un *simbolo* della vera natura delle cose, di un assoluto! Nè è raro sentire anche nel campo positivista trasformare le condizioni della conoscenza, i rapporti della sua esistenza in limiti suoi, con una certa specie di rassegnazione, come se noi avessimo o potessimo avere per scopo di conoscere le cose in un rapporto diverso da quello nel quale esse si trovano con noi, senza accorgersi che un tale problema è mal

posto, perchè la conoscenza in tal caso non sarebbe più una conoscenza. È naturale quindi che in tal modo si vegga degradato il valore della fenomenalità, per sentire tutti i piagnistei sulla non conoscibilità della cosidetta essenza delle cose, come se esistesse qualche essenza *superiore* al fenomeno, e come se le cose avessero *per sè stesse indipendentemente dai nostri sensi e dal nostro pensiero*, dei caratteri essenziali, di fronte ad altri non essenziali. Quest'agnosticismo soffre delle conseguenze che derivano da una falsa teoria della verità che avremo subito occasione di esaminare. Che cosa significa *essenza*, domandiamo noi innanzi tutto ? È un problema logico o metempirico che si pone (1) « Est ist schon ein grosser und nötiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man *vernünftiger Weise* fragen sollte » (Kant). Il filosofo critico non ha che vedere con nozioni metempiriche, egli sa che ogni problema per essere risoluto ha bisogno di essere posto in termini risolutivi. Noi non vogliamo, nè possiamo, nè abbiamo bisogno di sapere che cosa questo x sia, ogni ricerca in proposito è sterile e condannata ad illusioni; noi stiamo chiusi nel campo del nostro mondo fenomenale che solo ha per noi significato e valore: l'x, oltre quello stabilito, non ha per la gnoseologia alcun valore, essa non deve, non può occuparsene. La gnoseologia critica non si occupa della antitesi tra fenomeno e cosa in sè, ma di un'altra ben reale ed importante, l'antitesi tra *fenomeno e legge*. Quì è il suo compito.

§ 12. — Tutto ció dimostra il carattere idealistico della dottrina romagnosiana; ma invero idealismo e realismo sono termini antagonistici solo nelle loro estreme posizioni, idealismo soggettivo o solipsistico e realismo volgare, mentre ponendo una linea di congiunzione tra questi due estremi, trovi gradazioni molteplici e varie di dottrine nelle quali non sai se il carattere idealistico sia prevalente su quello realistico o viceversa. Così quella potrebbe essere conside-

(1) « La mente umana ragionar non può che sulle essenze logiche, nè trar la certezza e l'evidenza che dalla loro considerazione, per ciò stesso che concepire non può che proprie idee, e ragionar su quelle » (Romagnosi).

rato tanto come un idealismo *formale*, secondo l'espressione kantiana, quale distinto del *materiale*, quanto come un realismo critico perchè mentre concepisce come un momento insuperabile ed inseparabile dell'esperienza la relazione colla realtà esterna, afferma l'idealità e la fenomenalità della nostra conoscenza, laddove il realismo empirico pretende di percepire le qualità delle cose quali esse sono, e crede che le relazioni di queste siano quali a noi si mostrano, asserzioni tutte che hanno trovato la loro confutazione e demolizione nei risultati delle ricerche fisiche e fisiologiche, le quali hanno condotto ad affermare il carattere idealistico della nostra conoscenza, a riconoscere l'opera attiva dell'*io* nella sensazione, esprimente questa con la natura dell'oggetto anche e, fondamentalmente, quella del soggetto nei loro rapporti di efficienza correattiva, per cui la sensazione deve essere considerata non come una *copia* del reale, ma come un *segno* suo nei suoi effetti su di noi, secondo la formulazione datane da Helmholtz, avvicinantesi così ai risultati, solo in quanto accettabili e confermati dalle ricerche posteriori, della dottrina dell'energia specifica dei nervi. « Unsere Empfindungen sind eben Wirkungen, welche durch äussere Ursachen in unseren Organen hervorgebracht werden, und wie eine solche Wirkung sich äussert, hängt natürlich ganz wesentlich von der Art des Apparats ab, auf den gewirkt wird. Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigentümlichkeit der äusseren Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht giebt, kann sie als ein *Zeichen* derselben gelten, aber nicht als ein *Abbild*. Denn vom Bilde verlangt man irgend eine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande..... ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Aehlinchkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, dass das gleiche Object, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und dass also ungleiche Zeichen immer ungleicher Einwirkung entsprechen ». (Helmholtz) (1). E se io pongo nell'ambito

(1) Al realismo di Helmholtz s'avvicina quello di Spencer, che questi denomina *realismo trasformato* « in quanto esso afferma l'esistenza dell'oggetto come separato ed indipendente dall'esistenza del soggetto, mentre si distingue dal realismo volgare, in quanto esso non

di tale indirizzo, rappresentante i risultati odierni delle scienze naturali, anche il nome di Romagnosi, non v'ha in ciò esagerazione (1): egli aveva già la via segnata da Locke, cui segue, ed il quale anticipava in gran parte quei concetti che le scienze naturali hanno oggi confermato.

Solo in questi termini è possibile una conoscenza, e se questo è idealismo, dice Romagnosi, solo una conoscenza idealistica è possibile ; noi siamo infatti chiusi nella cerchia della nostra coscienza, cioè dei nostri sensi e del nostro pensiero.

Dopo che abbiamo fatto tanto cammino insieme colla Critica, non ci parrà più strano il concetto di un pensiero legislatore delle cose, come parve a Romagnosi, e come sul principio appare a tutti, secondo prevedeva lo stesso Kant. Romagnosi si domanda: come è possibile l'universo, che cosa distingue esso, la *natura*, dal caos ? La legge, egli sente giustamente, ne è il carattere distintivo: « l'idea di questo *sistema* di cose e di forze, unita all'idea dell'ordine segreto ed energico col quale esso tutto anima e conserva, rinnova e conduce, appellasi natura ». La legge dunque, la necessità ed universalità di norme distingue l'uno dall'altro, pone un ordine unitario, un *sistema* tra le cose. Solo allora parliamo noi di una realtà oggettiva, quando il complesso delle sensazioni spaziali e temporali abbiamo sistemato in leggi, sistemazione compiuta secondo lo stato dei nostri pro-

---

afferma che l'esistenza oggettiva sia in realtà quale appare, nè che le connessioni che uniscono questi modi siano oggettivamente quali appaiono » ; io non posso però accordarmi collo Spencer per il rapporto che egli pone tra le relazioni interne ed esterne e per il rapporto tra il fenomeno e la cosa in sè, simbolo ed inconoscibile.

(1) « Le sensazioni non si possono riguardare che come *effetti* prodotti in conseguenza dei rapporti reali ed attivi che passano fra le cose incognite esterne e l'anima nostra, e però considerar non le possiamo nè come *altrettante copie d'originali esterni*, nè come pure sogni, ma bensì come vere leggi reali di natura, operate da quell'azione e reazione misteriosa che si esercita fra l'essere senziente e le cose esterne.

Queste sensazioni assumer si debbono come altrettanti *segni reali* e naturali, ai quali corrispondono in natura sì cose, che modi di essere reali. Posto ciò, si può ragionare sui segni, come sulle esistenze; allora operando sui segni, si opera sulle cose incognite e corrispondenti a questi segni » (Romagnosi).

gressi. Vi è tanta natura, tanto universo per quanto si estende la conoscenza scientifica. Natura è dunque fenomenalità oggettivata, connessione normale di fenomeni, o in linguaggio kantiano, « Natur ist das Dasein der Dinge so ferne es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist » Ora l'esperienza della natura non signignifica altro che possibilità dell'esperienza in generale; per Kant « wie ist Natur möglich », è lo stesso che « wie ist Erfahrung möglich »; e noi non possiamo parlare di esperienza se non nell'applicazione delle funzioni sintetiche del nostro intelletto. L'esperienza è possibile solo nelle connessioni categoriali: son queste leggi dell'intelletto, non contenute certo nei dati empirici, che trasformano, come abbiamo visto, una folla di rappresentazioni in una esperienza. Esse, a *differenza delle leggi empiriche* derivabili solo dall'esperienza e quindi contingenti, portano in sè il criterio della validità necessaria ed universale, esse rappresentano le condizioni della congiunzione necessaria di tutte le percezioni in un sistema unitario; senza di esse non potremmo conoscere alcun oggetto del mondo sensibile. Se queste funzioni sintetiche rappresentano le leggi secondo cui lo spirito deve ordinare le sue esperienze, esse sono necessarie ed universali; se esse rappresentano anche le condizioni della possibilità delle suddette leggi empiriche, perchè sono le condizioni di ogni possibile sapere, allora è lo spirito che determina le leggi delle cose. Questa la deduzione, questa la conclusione di Kant, la cui stranezza immediata, apparente, non è che nelle parole, mentre ciò che anche oggi spinge a rifiutare la sua proposizione è il non riflettere alla distinzione da lui fatta tra le leggi generali dello spirito, e le leggi empiriche dei fenomeni derivabili solo dall'esperienza.

V.

§ 13. — I risultati delle ricerche precedenti ci aprono la via e ci additano la soluzione di un altro problema, quello della verità.

Se la nostra conoscenza del mondo ha un valore idealistico, se noi non conosciamo che nostri stati di coscienza, che cosa significa verità; è essa possibile, e se è possibile, quali sono i suoi criteri? Per certe correnti speculative le quali hanno creduto che il nostro mondo spirituale fosse un puro riflesso del reale, che i nostri concetti ed i nostri giudizi avessero una corrispondenza reale esterna, il problema diveniva facilmente risolubile nella posta corrispondenza, ma se come abbiamo visto l'apparato formale del pensiero è una funzionalità soggettiva di collegamento per cui io non faccio nessuna *copia* della realtà se formo un giudizio o un concetto, e se tutta la conoscenza è una collezione di segni ideali non traducibili nel reale, è destituita di fondamento la credenza che il sapere sia e possa essere una *copia* del reale, e la verità non si può considerare come una *fotografia*, secondo si potrebbe denominare l'esigenza della teoria in parola. Sebbene anche oggi nel campo empirico si soglia ripetere che la verità stia nella corrispondenza del pensiero colle cose (anche Spencer parla di accordo tra le relazioni interne e le esterne), non si vede in qual modo una tale corrispondenza, posta quale un *presupposto* inverificato e inverificabile, si possa ammettere o provare, perchè noi non potremo mai paragonare una nostra rappresentazione, con... una cosa che stia al di fuori di noi, ma paragoneremo sempre

una nostra rappresentazione con un'altra nostra rappresentazione. Del qual risultato ha creduto di poter trarre argomento ai suoi fini negativi e nihilisti la scepsi, poichè, si è pensato che, a meno di non salvaguardare l'antico concetto della verità ricorrendo ad interventi soprannaturali o ad armonie prestabilite, fosse con ciò manifesta l'impossibilità di ogni fondamento, di ogni guarentigia del sapere umano. « (Romagnosi). Avvezzo l'uomo a trasportare le sue idee fuori di sè, attribuirà i colori, i suoni, gli odori, ecc. agli oggetti fuori di sè, e gli parrà di palpare la realità, di vedere fin entro le essenze. *Le sue idee saranno per lui imagini, la sua anima uno specchio* », mentre « la cognizione è un mero *effetto*, non *rassomiglianza*, ed un effetto sì composto che non può esprimere nemmeno le emanazioni schiette e separate nè dell'una nè dell'altra delle essenze cooperanti; ma necessariamente non può esprimere che un risultato misto dei rapporti di entrambe unite; *come mai può essere che possa offrire una pretesa imagine di una sola di queste essenze, e precisamente di quell'essenza che è fuori della mente stessa? D'altronde io confesso che in buona metafisica non so ritrovar modo di conciliare fra loro questi due termini, cioè di cognizione dell'anima e di essenza degli oggetti esteriori, ed è questa una proposizione a cui non saprei legare verun possibile concetto* (1). È ben vero che una pittura, uno specchio, o due esseri rassomiglianti sembrano ingerire i fondamenti di questo assurdo fantastico, ma è vero del pari che tutte le ricordate cose, se si riguardino bene addentro, non sono se non

---

(1) Lotze: « Was kann es heissen dass jenes höhere Anschauen, Vorstellen oder Erkennen die Sache selbst gebe, wie sie ist? Wie hoch wir auch die Einsicht vollkommnerer Wesen über die unsere erheben mögen, so lange wir noch etwas irgend Verständlicheres unter ihr denken wollen, wird sie doch immer unter einen dieser Begriffe des Wissens, Anschauens, Erkennens fallen, d. h. sie wird nie die Sache selbst, sondern immer ein Ganzes von Vorstellungen über die Sache sein. Nichts ist einfacher als die Überzeugung, dass jeder erkennende Geist Alles nur so zu Gesicht bekommen kann, wie es für ihn aussieht, wenn er es sieht, aber nicht so wie es aussieht, wenn es Niemand sieht; wer eine Erkenntniss verlangt, welche mehr als ein lückenlos in sich zusammenhängendes Ganze von Vorstellungen über die Sache wäre,

ripetizioni o totali o parziali di alcune mie idee ». Questo vecchio concetto della verità, restato dominante fino ai tempi moderni (il criterio *trascendente* della verità), e che trovò una suggestiva formulazione nell'espressione di Leibnitz secondo cui l'anima è uno specchio del mondo, è stato nella filosofia moderna abbandonato. Questa fin dai suoi primordi gli ha opposto un concetto immanente, avviato da Hobbes e da Locke (sebbene in quest'ultimo non manchi qualche affermazione opposta), nell'*accordo* delle rappresentazioni tra di loro (principio di contraddizione); concetto che viene assunto anche da Romagnosi e che trovò poi più esatta formulazione nell'opera kantiana. Certo è questo un criterio formale, ma non altro che formale può essere il criterio e la suprema norma, perchè, dovendo essa essere universalmente valevole, dovendo esprimere le condizioni assolute dell'indubitabile, non può tener conto di alcun rapporto materiale empirico: criteri materiali, cioè riguardanti il contenuto della verità non se ne possono porre come universali. E questo criterio trova le sue radici in quella nozione che è a base del pensiero critico, nell'unità della coscienza. L'unità della coscienza non soffre in sè stessa, e nella sua attività contraddizioni, e si afferma come pretendente la sua assoluta validità, come aspirazione a tale ideale: l'unità della coscienza condizione e base dell'esperienza, lo è altresì della verità. Toccava a Kant, come ho detto, questo criterio immanente profondare, nella trasformazione dei concetti di vero e di falso, di oggettivo e di soggettivo. Se la base metafisica delle rappresentazioni è inconoscibile, non si può parlare di una conoscenza

---

welche vielmehr diese Sache selbst erschöpfte, der verlangt keine Erkenntniss mehr, sondern etwas völlig Unverständliches ».

Una larga confutazione dell'*Abbildtheorie* ha anche fatto il Windelband, sulla base di un'acuta e penetrante concezione del concetto kantiano di *cosa* (*Ding*) la quale si risolve in una *regola*, in una *norma* di collegamenti di rappresentazioni. Ciò che distingue da tale idealismo quello romagnosiano è il fatto che Romagnosi tien fermo al concetto della sensazione come *effetto* e *segno* del reale, il quale punto di vista che si accorda coi risultati delle *scienze naturali*, per il suo *presupposto* realistico Windelband ritiene inaccettabile e da Kant stesso « *überwundene Vorstufe* ».

oggettiva nel senso di coincidenza di essa cogli oggetti, ma solamente di una normalità dei collegamenti delle rappresentazioni, di unità normale di relazioni, vale a dire l'unità organica di esse nella oggettività delle leggi del pensiero « Ob wir gleich das Object an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urteil als gemeingültig und mithin notwendig ansehen, eben darunter die objective Gültigkeit verstanden ». Mentre per la concezione volgare la oggettività sta nel riflettere un oggetto al di fuori della coscienza e nel riprodurne le proprietà, per il criticismo la oggettività è riposta nella necessità dei collegamenti, secondo regole, secondo le forme delle funzioni sintetiche. Non v'è *per noi* un oggetto al di là e al di fuori di queste funzioni sintetiche, secondo cui tali funzioni debbano dirigersi, l'oggetto esiste in esse; noi cerchiamo nella loro vicenda, secondo le leggi del nostro pensiero, un ordine normale, una legge di valore universale la quale scinda il vero dal falso. La legge, tale è il risultato, è l'oggetto; in essa è determinato l' *oggetto trascendentale*, l' x (1). « (Kant): Wenn wir untersuchen, was denn *die Beziehung auf einen Gegen-*

(1) Romagnosi ha qui frainteso completamente il pensiero kantiano, gli attribuisce l'opposto di ciò che questo afferma, e lo accusa di scetticismo. « Altro è conoscere con verità ed altro è conoscere le cose in sè stesse. Ciò bisogna mantener fermo, perchè i kantisti nel parlare del vero dicono che noi non possiamo conoscere le cose in sè stesse, e però siamo condannati ad un'eterna ed indissolubile ignoranza circa queste cose. Parlando in questa guisa sanno essi quel che dicono? Una naturale illusione trae il volgo a figurarsi che la nostra mente sia come uno specchio che riflette le immagini delle cose, e che perciò onde conoscere con verità noi abbisogniamo di vedere gli oggetti immediatamente. Ma questo modo volgare di figurarsi la cognizione vera delle cose esterne, questo raffronto fra una copia ed un originale è forse sensato, o non piuttosto un controsenso filosofico? Chi ha detto ai kantisti che per conoscere con verità noi dobbiamo vedere sì la copia che l'originale, e dobbiamo riscontrarne l'identità delle forme? Essi richiesero un fatto assurdo, o posero un principio insensato; e *quindi ne derivarono conseguenze distruggenti ogni nostra cognizione* (?) .... Ecco l'argomento fondamentale di Kant, ecco il punto unico sul quale si appoggia e gravita tutta la mole del suo *scetticismo* (?) » Kant affermava appunto il contrario: del resto non è a meravigliarsi di tale giudizio; Romagnosi, come ho detto, giudicava le teorie di Kant quali a lui pervenivano.

stand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen, dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird ».

§ 14. — Così si afferma nel campo conoscitivo quella categoria della *correattività*, che è il sublimato categoriale, e che domina l'universo tutto, poichè la verità esige correattività di rappresentazioni, una loro *dinamica comunione* per cui esse si sostengono e si influenzano a vicenda ; esse acquistano la dignità della verità in quanto hanno la potenzialità di entrare in tale sistema di correattività; niente è vero per sè stesso ed isolatamente, ma solo in relazione col resto, onde la necessità e la giustificazione di un certo *quantum* di scetticismo progressivo ed attivo, non perchè noi non possiamo conoscere la pretesa *essenza* delle cose, ma perchè la conoscenza è come l'esperienza *eine unendliche Aufgabe.* La nostra empirica, sperimentale oggettività è sempre mutevole e progressiva: ed essa nel cammino progressivo sempre si rinnova e si compie. La verità si presenta a noi, e vive nella nostra coscienza come una tendenza, un'esigenza che *vuole valere*, che *deve essere realizzata*, intrecciata intimamente nei caratteri di tale esigenza con motivi etici ed estetici, onde si afferma anche qui, nella cooperazione degli elementi volitivi e sentimentali, quella che io denomino l'*unità delle forze psichiche.* Noi non abbiamo la verità, ma la cerchiamo, scrive Lotze: la verità resta come ideale, e come tale di valore necessario ed universale. Se non è possibile alcuna verità assoluta per il contenuto, essa lo è per certi criteri formali fondamentali che sono la base stessa della nostra coscienza; nessuno potrà dire, ad es., che una identica cosa in identiche condizioni sia vera e falsa ad un tempo : ciò contraddice alle leggi stesse del pensiero. Io non debbo qui ripetere la critica che la dialettica platonica ha fatto al sofista; quando questi asseriva che non v'è alcuna verità, affermava per-

ciò stesso una proposizione dimostrabile e conoscibile, pretendeva con ciò solo affermare una verità di valore assoluto, così come nel fare la sua discussione e le sue ricerche presupponeva già la validità di certi principi formali per i quali è lecito ritenere che certe conseguenze sono vere ed altre false, presupponeva almeno che il pensiero umano possiede delle regole secondo cui può giudicare l'indimostrabilità della verità. La scepsi assoluta non s'avvede che volendo porre in dubbio ogni verità deve finire col porre in dubbio sè stessa, ed i suoi dubbi; così il processo dello scetticismo cammina all'infinito senza posa e senza pace, esso non ha più alcun punto d'appoggio, esso è condannato (la Nemesi del pensiero e della ragione che non soffre siano calpestati impunemente i suoi diritti, lo esige), a quella pena cui il poeta condanna i *lussuriosi:*

> La bufera infernal, che mai non resta,
> Mena gli spirti con la sua rapina,
> Voltando e percotendo li molesta
> . . . .
> . . . .
> Nulla speranza gli conforta mai
> Non che di posa, ma di minor pena.
> . . . .

Già, lo scettico, che *libito fa licito in sua legge*, è un lussurioso, una Cleopatra del pensiero, e nella lussuria del pensiero fa spreco del suo seme intellettuale; esso spreca inutilmente, dannosamente una vita che potrebbe essere preziosa! Se la scepsi, irride alla verità perchè è un ideale, essa deve irridere al pensiero tutto, perchè pensiero non è realtà, ma ideale: ogni giudizio, ogni concetto, così come quello della verità, è non un reale, ma un ideale, un'esigenza, una credenza a tale idealità. A tale credenza, a tale forza ideale della verità nessun pensatore può sottrarsi; una sola cosa è necessaria, che esso *pensi*. Così il Laas che con tanto vigore ha difeso le tendenze empiriche e sensualistiche, finisce col riconoscere anch'egli delle norme e degli ideali, ed arriva ad affermare una « *objectiv gültige, notwendige, allverbindliche absolut fundamentirte Wahrheit* ». Dalla scepsi suicida, come dalle intemperanze pericolose del dommatismo, è

libero il critico, perchè egli sa che il sapere umano è fatto da uomini e per uomini, dal pensiero umano, colle sue forze e le sue leggi e pel pensiero umano, secondo che meglio degli altri ha insegnato il *Copernico* di Königsberg. Certo, questo bisogna tener fermo, che la verità non esiste per tutti; a riconoscerla è necessario un sentimento, una volontà di cercarla e di credervi: *la verità ha a suo presupposto una coscienza morale, una volontà etica*. Solo per chi la *cerca*, e per chi la *vuole* v'è una verità.

§ 15. — Con tale trasformazione del concetto di verità, è evidente che oggigiorno non si può più parlare di una verità, ma di una certezza e pur distinguendo tra una certezza oggettiva ed una soggettiva, tra una razionale ed una empirica, in ultima istanza la mediata ed oggettiva deve sempre ridursi all'immediata, la quale, non essendo neppure essa spoglia delle forme e dei rapporti logici, è la base dell'oggettiva normale, incontraditoria posta nella elaborazione dei dati dall'opera del pensiero. Trattasi solo di sapere sotto quali condizioni la certezza ci garantisce un sapere reale ed oggettivo, come la certezza si presenti a noi quale oggettiva a differenza di altre meramente soggettive, il che in ultima istanza non puo esserci dato che nel sentimento soggettivo della necessità. Così Volkelt analizzando l'impossibilità di un raffronto o di una verifica della conoscenza coll'esperienza, determina la teoria della conoscenza come una teoria della certezza, ponendo nei momenti assolutamente indubitabili di essa, non più da *dimostrare* ma da *constatare*, in un' invincibile necessità l'ultima istanza dell'oggettività. Ha quindi ben ragione Romagnosi quando afferma che la verità si riduce « al sentimento della certezza, e non al possedimento dell'intimo ed assoluto vero, ossia dell'immutabilità assoluta dei nostri giudizi », e che « il vero è un giudizio immutabile di immediata coscienza, non nel riscontro delle somiglianze, ma nella immutabilità del convincimento » riposto, e che « la certezza è quello stato di adesione o di assenso che l'anima prova nell'affermare e negare senza dubbio », « non un giudizio intellettivo ma un sentimento, un potere di darsi *pace mentale* ». Accettata infatti la dottrina che la logica contemporanea è venuta af-

fermando, di quello che vorrei dire il *primato psichico del giudizio*, conoscere non è più un semplice rappresentare, ma un riconoscere ed un valutare, e gli ultimi elementi della certezza si appuntano in una *necessitá del giudizio*. Ogni conoscenza si risolve in giudizi, ogni concetto è di questi composto: e nel giudizio non si trova soltanto la funzione teoretica rappresentativa, ma una funzione *pratica* di approvazione e di disapprovazione, una manifestazione dell'anima nella quale (Bergmann) « ihre *praktische* Natur, das Begehrungsvermögen beteiligt ist », in cui si aggiungono (Brentano) i fenomeni « von Liebe und Hass », una *credenza* alla sua verità o non verità (il *belief* di Hume), per il che sta unita al giudizio una valutazione (Windelband), certo opera del sentimento e della volontà, onde l'*oggetto della conoscenza* diventa secondo l'audace espressione di Rickert un *Sollen* (1).

Dimodochè quando l'empirista proclama come ultimo criterio della verità la conferma dell'esperienza, credendo con ciò di star fermo al *positivo*, esso da un lato fa un'affermazione alla quale anche non empiristi potrebbero aderire, e dall' altro non

---

(1) Come vedesi le ricerche logiche e psicologiche odierne confermano la dottrina di Romagnosi; talvolta però egli usa delle espressioni non esatte: così avvicina questa valutazione fondamentale nella quale si risolve il sentimento della certezza, questa « *vibrazione inevitabile ed irresistibile* » ad un sentimento *estetico* e al sentimento di piacere e di dolore. Certo il piacere e il dolore c'è come suo momento, altrimenti non sarebbe più un giudizio ed una valutazione, ma è accompagnato come la sua teoria stessa afferma dalla coscienza di una necessità *ideale*, di un *Sollen*. La teoria di Romagnosi fu da Rosmini criticata: questi chiede che la persuasione dell'anima sia *ragionevole* (?) e *conforme al vero* (?), ed osserva anche « quando il giudizio che io fo sull'autenticità del mio sapere nasce dalla dilettazione che io ne provo, come posso accertarmi, come provare che questa dilettazione è segno sicuro che il sapere sia un prodotto legittimo? » Tali critiche sono confutate implicitamente da quanto si è detto sopra: donde è possibile altrimenti cavare il *criterio* per vedere se la persuasione sia *ragionevole* e *conforme al vero*? Ed è possibile togliere da tale persuasione l'*assenso*, il *riconoscimento ideale* di un *valore oggettivo*? E l'*assenso*, il *valore* è forse determinato da altro che non sia il *sentimento* e la *volontà*?

avverte che con ciò pone solo l'elemento materiale della verità. Non riflettendo sull'opera sua, dimentica che l'esperienza cui si riferisce non è che un altro giudizio da lui espresso nella forma di un sentimento di necessità, da nessuna esperienza potendosi togliere gli elementi logici del pensiero, che soli possono costituire nella elaborazione del materiale percettivo una certezza oggettiva. E quando in nome dell'empirismo Mill (e con lui Bain) combatte Spencer perchè questi, pigliandolo da Hamilton, pone come criterio ultimo della verità l'*inconcepibilità del contrario* (per quanto anche io non consenta con Spencer nè nella formulazione, nè nelle applicazioni) e, a prescindere dall'errore già da lui commesso nel combattere Hamilton, errore metodologico che confonde una ricerca psicologica con una valutazione sistematica, riporta contro tale criterio l'obbiezione che l'inconcepibilità è relativa e storica, e quindi variabile e influenzata da rapporti emotivi, non s'avvede che di tale ultimo criterio fa uso egli stesso ed in larga misura nei postulati fondamentali ed incontrovertibili che sono non dimostrabili, e che egli pone a base dell'esperienza, essendo essi a base di ogni dimostrazione. La dimostrazione consistendo nel riattaccare un fatto a una più alta generalità porta, come riconosce lo stesso Bain, ad un principio ultimo che si ammette senza che riposi su altri. Nella fiducia di poter tutto dimostrare, secondo le pretese empiriche, non s'avvede che ogni dimostrazione, e le sue più che mai, si fondano su di una *convinzione* (questo abbiamo appreso già da Hume), sebbene certo anche tale convinzione esiga motivi che nascono dal contatto del reale, dai dati empirici, dal rapporto obbiettivo determinato nella percezione: da tale condizione noi altri uomini, e Mill con noi, non possiamo liberarci, perchè è nella natura della nostra mente e nella possibilità stessa della conoscenza. Gli ultimi fatti sono quistioni di evidenza, si sentono o no: l'ultimo punto d'appoggio per la validità del nostro sapere è appunto tale sentimento di necessità, che ci dà un'intima, immediata evidenza, oltre di cui è impossibile andare.

Su tale fondamentale ed irreducibile concetto innalza la sua *Logica* Christoph Sigwart: « Die Möglichkeit, die Kriterien

und Regeln des notwendigen und allgemeingültigen Fortschritts im Denken aufzustellen, beruht auf der Fähigkeit objectiv notwendigen Denken von nicht notwendigem zu unterscheiden, und diese Fähigkeit manifestiert sich in dem *unmittelbaren Bewusstsein der Evidenz*, welches notwendiges Denken begleitet. Die Erfahrung dieses Bewusstseins und der Glaube an seine Zuverlässigkeit ist ein *Postulat*, über welches nicht zurückgegangen werden kann. »

VI.

§ 16. — Noi abbiamo finora *conosciuto*, ora dobbiamo *agire* (1); noi abbiamo finora determinato le condizioni di un'esperienza del reale, della possibilità di un mondo; ma null'altro havvi nel mondo? Se noi rivolgiamo l'attenzione sulla nostra coscienza, se noi guardiamo a quella riflessione e quasi ricordanza di sè stessa che l'umanità compie nella storia, se noi guardiamo la vita, non scorgiamo altri lati oltre quelli già delineati, non scorgiamo che al di là dell'intelletto sta il volere e il sentimento, sta l'azione, come al di là di ciò *che è*, sta ciò che *deve essere*, sta il come noi *dobbiamo agire*? Chi trae l'animo educato alla riflessione etica, chi ha potuto e saputo rivivere in sè stesso qualche problema filosofico, non esiterà a riconoscere che egli qui trovasi dinanzi al problema per eccellenza, al problema κατ'ἐξοχήν. È il problema dei valori, degli ideali, delle norme: il problema nel quale *s'innatura* la coscienza umana nelle sue debolezze e nelle sue grandezze, nel quale più che altrove essa può rimirare sè stessa, il suo carattere umano. Quella natura, quel mondo che finora *conoscemmo* era a noi morto, ora lo rianimeremo colla nostra

---

(1) Alcune delle quistioni qui toccate ho anche trattato, però in altra connessione, nei miei *Lineamenti di una teoria del giusto e del diritto*, ecc.: perciò mi limiterò a ciò che è strettamente necessario. Vi sono però qui dei lati che possono servire di completamento a quello scritto.

coscienza; quella natura, quel mondo della nostra conoscenza *sembrava* quasi a noi comandare, a noi imporre le sue leggi, nelle leggi delle cose, nelle condizioni sensibili dell'esperienza, sebbene anche ivi l'intelletto costituisse nelle sue funzioni sintetiche le leggi delle cose e determinasse per loro un ordine, un sistema. Esso si faceva conoscere à noi se e finchè *voleva*, nell'imperativo irrefragabile della *sensazione* opponentesi *coattivamente*, quasi suo *diritto* o *comando sovrano*, alla nostra volontà ed al nostro sentimento; ora invece appare nostro schiavo, noi gli detteremo un ordine di norme più che un altro, noi gli detteremo degli ideali e dei fini. Qui celebra la *coscienza* il nietzschiano *Wille zur Macht Un nuovo mondo si scopre*: un nuovo mondo ci si para dinanzi dal primo staccato e distinto. Staccato e distinto poichè, come scriveva anche Riehl, « ausser dem Reich ider Wissenschaft gibt es ein Reich des sittlichen Handelns und ein Reich des künstlerischen Schaffens: keines dieser Reiche kann in die innern Angelegenheiten des andern eingreifen oder die Bahnen stören wollen, auf denen sich diese bewegen, weil jedes von ihnen eine andere Seite der Naturwirklichkeit darstellt und darlebt. »

Ho notato il carattere geometrico della mente di Romagnosi, la sua logica potenzialità, il valore della sua sistematica; ma dinanzi a questo problema la sua logica s'infrange così come s'infrange quella di ogni dottrina realistica o naturalistica. Ma più che un infrangersi della logica sua, è un *infrangersi della logica delle cose*. Si tratta di vedere se la vita umana ha nel suo semplice svolgersi e scorrere, in una completa indifferenza di tutti i suoi stadi (essendo la conoscenza eticamente indifferente), se l'umanità ha nelle sue trasformazioni assolto il suo compito; anzi se compito qualsiasi all'umanità possa ascriversi, se nessun fine della vita sia superiore ad altri, abbia di fronte ad altri un valore, se nessun momento, nessun ideale debba nella *perenne giovinezza* dell'umanità esser degno di venir riconosciuto come tale, portar seco una *dignità* nuova di fronte all'accadere quotidiano e necessario. Se l'umanità debba camminare nelle vie tenebrose, nei sentieri perigliosi della vita senza guida, senza lume, solo a ten-

toni indirizzandosi dove il caso la conduce, senza cosciente e meditato proposito, senza una face luminosa che ne irradi con moto eterno il cammino. Più che affaticare, questo problema, può dirsi, dilania la coscienza contemporanea. Come è possibile accordare questa duplicità di posizione, come è possibile accordare colla rigorosa concezione meccanica dell'universo che è il risultato delle scienze naturali e dell'incontrastabile tirannia della legge di causalità senza di cui nessun sapere sarebbe per noi possibile, con una concezione ideale, con un fine ed un valore dato all'esistenza, all'umanità? Come è possibile salvare il valore dei principî etici, salvare il valore dell'eredità *umana* dell'umanità?

S'infrange dunque la logica del naturalismo di fronte al problema etico. Il naturalismo può descrivere e spiegare la natura, non valutarla: esso non può stabilire valori perchè una determinazione di valori per ciò che è *naturale* significa l'assunzione di una norma valutativa al di sopra e al di fuori della *natura*, affermare nella natura un *Sollen* fondamentale. Tutto ciò che accade, è naturale; valori quindi esulano dalle *leggi naturali*, essi sono soltanto nelle *norme*, e mentre le leggi naturali fondano la possibilità dell'esperienza, le norme fondano la possibilità dell'etica. Quelle erano le condizioni perchè noi potessimo *leggere* i fenomeni come *esperienza*; queste sono le condizioni perchè noi possiamo *leggerli* come *valori*. L'unica conseguenza del naturalismo è la concezione panteistica spinoziana, per la quale (sostituendo la natura alla Divinità) tutto ciò che è, essendo *accidente* della *sostanza*, ogni valore è abolito, ogni questione di giustizia è distrutta: perciò bisogna solamente *intendere*, spiegare, non valutare. Il *sistema della natura* è il sistema dell'indifferenza valutativa; si potrebbe dire che è il sistema del *danaro* (un sistema da *mercanti*), per cui tutto è equivalente ed indifferente; ma di fronte al *sistema della natura* annunziato dal naturalismo degli enciclopedisti, v'ha il sistema della *coscienza* e della *vita*, di fronte alla *scienza naturale* v'ha *etica* e v'ha *storia*. Quella schematizza il reale in leggi universali, in concetti causali, lo *spiega*; queste lo *intendono*, gli danno un significato ideale, gli prescrivono il sistema dei *valori*: e ben ha visto Paulsen additando nel problema dei rapporti

tra il mondo dei valori e il mondo della realtà (nach dem Verhältniss der Welt der Werthe zur Welt der Wirklichkeit) la quistione cardinale della filosofia quale *Angelpunkt* della intuizione del mondo. L'empirismo che vorrebbe *eliminare* dall'etica i valori quali elementi subbiettivi, e ricondurla alla *pura esperienza*, come nell'ordine teoretico colla *eliminazione* delle funzioni del pensiero non ottiene altro che la *eliminazione* del sapere, così nell'ordine pratico non ottiene che la *eliminazione* dell'etica. I valori *trascendenti* nell'ordine teoretico, sono *immanenti* nel pratico. Vita ed etica significano valori: ed anche chi come Nietzsche pretendeva di voler rimanere *Jenseits von Gut und Böse*, è potuto rimanere *al di là del bene e del male* quale la coscienza dell'umanità l'intende, ma non al di là di *ogni* bene e di *ogni* male, perchè di fronte al capovolgimento degli odierni valori egli ha sostituito una nuova *tavola*. Perciò il naturalismo (lo stesso dicasi dell'empirirismo e del positivismo) deve tuffarsi in un *idealismo etico*, perciò il naturalismo si denuda come insufficiente ed inadequato quale *concezione del mondo*.

Valori noi cerchiamo, di valori è assetata la coscienza umana; ma come possono essi *giustificarsi*? Essi si sottraggono ad ogni *teoretica* giustificazione: il puro *sapere* rifiuta di accoglierli nel suo grembo; essi si possono fondare e giustificare soltanto mediante *praktische Glaube* (Kant). E questa credenza, è fondata nella nostra natura *pratica*, e noi siamo essenzialmente esseri *pratici*. Attraverso questo momento, questo legame viene ricongiunto il mondo teoretico al mondo dei valori etici, onde io denomino questa *credenza pratica* che tal possibilità determina, che la congiunzione dei due mondi opera, *l'istmo della vita e della coscienza umana*. Senza tale *istmo* i due lati dell'*umano* andrebbero come isole disperse nell'oceano dello *scetticismo*; nè è possibile che alcun *ingegnere*, vale a dire alcun *naturalista*, *tagli* quest'*istmo* in nome delle esigenze della scienza, senza che il mare dello scetticismo vi scorra impetuoso, batta le sue onde procellose su quelle spiaggie *umane*, rodendone, consumandone la vita...

Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
. . . .
Nichts Festes finden, wo du ruhst. GOETHE).

§ 17. — In questo *nuovo mondo* è introdotto Romagnosi impellentemente dall'esigenza stessa delle sue teorie. Ed anzitutto il *problema della vita*, il carattere *pratico* della sua filosofia, la concezione dell'uomo come *nato per l'azione*, lo spinge a considerarlo: se tutto dipende dalla vita, se questa crea l'oggettività e la normalità, che cosa significa oggettività e normalità della vita in comune? Chi determina, e perchè e come è giustificabile la causalità della vita sociale come ultimo fine della serie teleologica, il benessere e il perfezionamento dell'umanità? Così dal *problema della vita* scaturisce e gli si impone il *problema del metodo*, vale a dire delle condizioni e delle possibilità di quella oggettività, e che si appunta nella concezione di un *metodo normale*, che è *metodo* di *oggettivazione*, cioè il *metodo della verità* e *della giustizia*. In tal modo quello che fu detto il concetto centrale della filosofia critica, diventa anche il concetto centrale della dottrina romagnosiana, la *norma*. Di fronte alle leggi *naturali* vi hanno le *norme* (le leggi di *fatto* e le leggi di *ragione* o di *dovere*); quelle si verificano sempre e necessariamente, queste possono essere un modo della realizzazione storica delle leggi naturali, ma possono anche non verificarsi mai; rimangono però eternamente viventi quali concetti ideali valutativi. Quelle *spiegano* come in realtà noi operiamo, queste come noi *dobbiamo* operare per agire rettamente. « A queste condizioni razionali è imposto il nome di leggi non *coattive* ma *morali*... esse sono *condizioni di ordine normale* e non leggi; la loro forza è forza di credenza, non di coazione. (Romagnosi) ». Ad esse dunque compete una necessità ideale, non fisica; mentre alle leggi naturali spetta il *müssen*, alle norme il *sollen*, perchè esse sono soltanto le *condizioni di oggettività, condizioni di un'etica*. Certo Romagnosi è sotto l'influenza dello spirito del tempo e sotto l'influenza della filosofia inglese: la sua confutazione dell'apriori, il suo concetto *genetico* della filosofia cui s'è accennato, lo mostra. Egli insiste nel richiedere una *storia naturale* del pensiero e delle trasformazioni cui esso soggiace, insiste nel richiamare *alla luce penetrante dell'analisi generativa*, onde quell'alto senso storico che sempre mantiene, la sua gnoseologia conserva un carattere, un legame psicologico (ne chiede *l'alleanza*

colla psicologia), mentre esige che la psicologia venga *trattata* prima della logica perchè è la scienza delle leggi di fatto dello spirito umano, perchè il processo conoscitivo è un processo psicologico. Il che invero ha il suo valore, perchè le leggi logiche non possono essere considerate che nello spirito umano, esse ci sono date nella esperienza interna; esse non sono che leggi *psichiche*, non possono quindi essere del tutto differenti dalle prime (la posizione di Romagnosi su questa quistione ancora viva è paragonabile a quella di Wundt), anzi ne costitiuscono una forma di *realizzazione*, ma appunto perchè esse costituiscono la *logica*, le norme del retto pensare, debbono essere a base di ogni altra speciale ricerca. Egli stesso lo riconosce quando ammette che « la *mente sana* viene *supposta* nelle ricerche psicologiche », giacchè se la logica è una *fisica* del pensiero, essa è, come dice, una *fisica ordinata*, cioè un'*etica del pensiero*. Non poteva d'altronde sottrarsi all'influenza di quell'indirizzo di pensiero anche per una certa fratellanza intellettuale, per certi abiti dello spirito con coloro che l'indirizzo psicologico e genetico avevano fortemente iniziato. Egli era a preferenza un giurista, un politico; e l'indirizzo mentovato aveva trovato i suoi fondatori e sostenitori in menti che simili abiti mentali avevano contratto, secondo notò già Cohen. Ma colla posizione delle *norme*, colla determinazione di un *metodo normale*, si può dire che si liberi dalla soggezione di tali influenze; egli si pone al di sopra di ogni storicismo e psicologismo, di ogni considerazione genetica, notandone l'erroneità e l'insufficienza etica. Ed in tale cosciente metodica, ne pronunzia la condanna. Egli rimprovera infatti alla scuola storica che « essa confonde il *fatto* col *diritto*: . . . il mero positivo non è che un *fatto* e spesso un *fatto del più forte* », mentre « il diritto del più forte è una contraddizione in termini » (1), e quasi a *precedente*

(1) « Così si verifica il detto di Platone, che le leggi non vengono fatte dagli uomini ma dall'andamento del tempo. Questo detto ripetuto da altri, e del quale alcuni moderni hanno abusato, sognando una *giurisprudenza storica* (*la quale dopo l'invenzione dei principi e delle regole diviene criminosa*), si restringe giustamente nel periodo dell'invenzione » (Romagnosi).

condanna del Mill il quale (secondo l'errore generale empiristico che dal modo del *nascere* di una cosa intende *valutarla*), analizzando col suo *metodo psicologico* la genesi della credenza alla realtà esterna, confonde la quistione psicologica e genetica colla sistematica, osserva contro altri che nello stesso errore cadevano che « altro è indicare l'*origine* di un giudizio, ed altro la verità sua, e chi non fa questa distinzione, non sa quel che si dica », « l'una riguarda il *fatto*, l'altra il *dovere*, la prima spetta alla genesi, la seconda al criterio », additando in tal modo il πρῶτον ψεοδός dell'empirismo, afferrando ed affermando quindi la distinzione capitale posta nella *Critica* tra *Ursprung* e *Begründung* (1). E su questa concezione fondamentale che è l'anima e la chiave dell'opera romagnosiana, deve il critico costruire il sistema; su di essa, perchè l'opera romagnosiana, per quanto riguarda i nostri studi, non vuole essere e non è altro che un *trattato metodologico*. Egli non intende che al metodo della oggettivazione in ogni ordine di rapporti. Così nella conoscenza egli cerca una *mente sana*, vale a dire non la *mente* in genere, che può solo essere oggetto della *psicologia*, ma la *mente del sapere*, la *mente della scienza*, giacchè le *condizioni della mente sana* non sono che le *condizioni della scienza*; egli cerca nella dottrina della mente *sana*, la dottrina della *verità* o della *ragione*, come direbbero i classici della filosofia. Così nell'etica cerca il *diritto naturale*, il *diritto pubblico universale*, vale a dire non una storia nè una psicologia delle valutazioni etico-giuridiche, ma le *condizioni di una possibile esperienza della giustizia*, le *condizioni dell'etica* (2), concependo insieme l'idea di una *protologia etica*, corrispondente alla *protologia logica*, che è, se non fondazione critica, scienza *pura* e *prima* dell'etica. Poichè, quasi in lontana risonanza del pensiero kantiano secondo cui nell'etica non si tratta « von dem was geschieht, sondern

(1) È strano e deplorevole che i « *filologi* » romagnosiani si sian lasciati sfuggire questi momenti del suo pensiero.

(2) Tale è il suo fine anche quando usa l'espressione oggi favorita di *genesi*. Così avverte che « l'Introduzione allo studio del diritto pubblico non è che una *Genesi* del diritto naturale ». *Genesi* qui significa *Begründung*.

von dem was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht », ritiene che « questo modo di vedere le cose è il solo che deve usarsi nelle dottrine di *diritto. In esse non si tratta di vedere ciò che abbiano praticato* gli uomini anche per errore o per violenza, per *dedurre indi* ciò che possano o debbano fare; *ma bensì ciò che in forza dell'ordine di ragione dovevano fare assolutamente* ».

Il *nuovo mondo* degli esseri ideali non si offre a noi, non si lascia vedere e notomizzarsi che attraverso nuovi strumenti di analisi, nuove funzioni, nuove categorie. Se nel vecchio mondo la *causalità* era, come ho detto, l'unica *deità*, qui domina con essa, un'altra *deità*, lo *scopo*. Nella spiegazione del mondo questa categoria non trova alcuna ospitalità perchè ogni concezione teleologica nella *scienza naturale* è antropomorfica; qui nella valutazione etica, essa diviene invece il principio dominante di ricerca. Essa è, sarei per dire, il *principio vitale* del nuovo mondo. La *scienza naturale* ha il suo metodo nella oggettivazione causale, la dottrina delle *norme* ha il suo metodo nella oggettivazione teleologica: la prima trova nella causalità una condizione della sua possibilità, la seconda la trova nello *scopo*; causalità e scopo rappresentano la diversità delle funzioni sintetiche secondo cui il pensiero deve procedere nella comprensione e sistemazione dei diversi ordini di fenomeni. La *causalità* si rivolge al problema della *Natura*, lo *scopo* al problema dell'*Idea*.

Ed il fine ultimo è posto da noi come una valutazione fondamentale della nostra coscienza non ulteriormente spiegabile. Esso è, se mi si permette di esprimermi così, il risultato della più alta attività *poetica* della coscienza (nel senso greco originario di *fattore*, *creatore*, ποιητής); questa lo *crea*: esso ne costituisce l'attività *artistica* per eccellenza. È il *Sollen* fondamentale motore e punto di partenza, centro di deduzione di ogni *essere*; qualche cosa, qualche fine, qualche ideale *deve essere*, cioè *tu devi*. Come nell'ordine teoretico vi sono dei *presupposti* che costituiscono la base di ogni dimostrazione, ma che non si possono dimostrare perchè *dimostrare* si può soltanto ciò che è condizionato, così nell'ordine pratico si ha un *dovere incondizionato*, un *valore assoluto* che è il *presupposto*, *il pregiudizio*, il *Vor-urteil*

della *prassi*. In questo si appunta la *piramide* dei valori, così come per Platone nel *Bene* si appuntava il *sistema dei concetti*. Ecco il *primo movente* della vita sociale e dell'etica. Schopenhauer ha notato che v'ha nella vita sociale un qualche cosa di irrazionale, un che irrazionale irreducibile, poichè noi siamo *volontà*; in questa fondamentale valutazione si può dire che la irrazionalità culmini. Tutti gli imperativi sono ipotetici in quanto mezzi al fine, in quanto vie e sentieri dell'ideale, questo è categorico perchè non oltre fondabile, ma fondato e giustificato in sè stesso e per sè stesso; nessun'etica può fondarsi se non si pone un primordiale dovere non oltre derivabile ed un valore ultimo assoluto, incondizionato. A tale posizione crede di poter sfuggire l'empirista solo perchè egli non si cura di costituire un'etica, ma è soddisfatto di narrare e descrivere e spiegare valori etici, di fare una *psicologia* non un'*etica*, soltanto perchè egli nelle quistioni cardinali della riflessione etica non indugia: mentre è pure uno sfuggire alla realtà del problema etico la posizione di quell'utilitarismo che affermato il suo *standard* etico, la dualità dell'*io* e del *tu*, del benessere *mio* e di *altri* non vede. Con tali mezzi si gira la posizione, ma non si affronta. *Criticismo* invece nell'etica significa *possibilità di un'etica*, significa porre l'inevitabile e tormentosa domanda: sotto quali condizioni è possibile un'etica, sotto quali una società? Perchè sono *obbligato*? Come e perchè debbo io agire così?

Ed un riconoscimento implicito, sebbene incompleto e non del tutto cosciente, di questo Sollen fondamentale compie Romagnosi, allorchè pone a base della società, ed irreducibile, non un *contratto fattizio*, ma una *volontà doverosa perpetua*, una *volontà generale di ragione* da assumersi in considerazione in ogni teoria di *diritto*, espressione della *legge naturale di socialità*, la quale ci dà un rigoroso *diritto di socialità* (io direi più propriamente *dovere*); mentre « lo stato di società è giusto, doveroso, utile, preordinato dalla natura, *dunque* (?) *deve esistere*. È una *Ragion di Stato sociale naturale* ». Così l'etica si appunta in una teleologia, e non altrimenti è possibile fondarla, in un teleologico Sollen. E *teleologica* è la natura del *metodo normale* annunziato da Romagnosi; teleologico è l'ordine normale intorno a cui il

sistema dell'etica viene costituito, senza il quale significato teleologico invero si renderebbe impossibile la distinzione tra *naturale e normale*, che in una concezione meramente causalistica non avrebbe senso, non sarebbe possibile. « L'ordine doveroso è determinato dai rapporti reali della necessità finale ». « Tolto il fine e lo scopo, si toglie qualunque ordine » (1). Così il naturalismo di Romagnosi è spinto nell'etica ad una concezione idealistica perchè egli può bene fondare l'etica nella natura, può bene servirsi, come fa, di tutto un linguaggio antropomorfico sulla natura, ma non può ridurre l'*etica* ad una *fisica* perchè questa è « una fisica *ordinata* degli atti liberi umani », cioè non più natura: essa è per lui *arte,* quindi non più *natura,* ma *coltura*, *teleologia.*

E se questo *Sollen* egli non vuol porre come una valutazione fondamentale irreducibile, come può altrimenti? È possibile derivare un *Sollen* dal *Sein*; è possibile *creare un'etica dalla psicologia*? Romagnosi dal fatto che le *genti implorano pace*, *equità*, *sicurezza,* il che è imposto da una legge di *ragione*, che è legge di *natura*, quale la conservazione di sè (s'accorda così con Hobbes nella struttura e nelle espressioni), vorrebbe derivare la necessità dell'*obbligazione* per l'universale umano: il che è possibile perchè in Romagnosi il vero concetto dell'obbligazione morale manca, perchè egli identifica ciò che da altro lato aveva distinto, etica e natura, dimenticando che non ha senso prescrivere come *dovere* ciò che si verifica per *legge naturale*, che la legge naturale può

---

(1) « E qui si presenta un modo importante e massimo per ben trattare le dottrine morali e politiche, al quale quasi mai fu posto mente. Questo si è di assumere come *scopo* il più alto punto di perfezione ottenibile, e come mezzi tutti i poteri da noi disponibili cooperanti e conducenti a questo scopo . . . . Se voi difatti non avete sott'occhio il più alto punto di perfezione ottenibile, potrete mai accorgervi che cosa manchi alla cosa pubblica, e da qual parte dobbiate rivolgervi per andare avanti? Questo scopo forma la stella polare della scienza, perchè forma il modello ideale cui conviene raggiungere o almeno ravvicinare. — La cosa è tale che anche colla persuasione di non raggiungerlo mai egli serve di guida per fare tutto il bene che si può ».

dire ciò che *è* e *sarà*, non ciò che *deve* essere, che nè l'ideale della perfezione nè l'obbligazione verso di esso può stabilirsi con una mera considerazione di cause ed effetti. Nell'esperienza sono date le condizioni per la *realizzazione* dell'ideale, i *presupposti* per la sua determinazione, giacchè il *Sollen* non può essere completamente estraneo al *Sein*, altrimenti non avrebbe più alcuna relazione colla *natura umana*, cogli *uomini*, ma non è dato perciò l'ideale, non l'*obbligazione* verso di esso. In che modo è derivabile da una contingenza storica, una *necessità etica*? Inoltre ha mai qualcuno trovato nei *fatti* dei fini e degli ideali? Nell'esperienza noi abbiamo *fatti*, *azioni*, *fenomeni*, ma non una *normalità* come tale. E può il concetto ideale normale essere sperimentabile, quando egli ha insegnato che l'ordine normale se è di ragione necessaria, è di posizione contingente, cioè non l'*essere* dei rapporti è *necessario*, ma soltanto le *relazioni* loro, così come nell'ordine teoretico non le *sostanze* sono necessarie, ma i loro *effetti* e le loro *condizioni* non potendo la *necessità* superare il campo di una possibile esperienza secondo la legge causale; quando egli, quasi associandosi alle parole colle quali Kant protestava contro chi dal fatto che un ideale non s'era mai realizzato nella storia inferiva l'impossibilità della realizzazione, limitava il significato della storia come maestra della vita, giacchè « *la storia non è* quale *dovrebbe essere* ». Quando l'etica tratta di ciò che *deve* essere, cioè di ciò che *non è*, e forse non sarà mai, come egli dice? Ed è forse *realizzato* l'ideale della perfezione? Per sapere se una cosa è *normale* e *perfetta*, è necessario *presupporre* la nozione sua normale e perfetta; egli stesso lo dice: « come senza la normale esecutiva l'arte è casuale, così senza la normale speculativa la dottrina è cieca ». Potrebbe però pigliarlo dall'esperienza identificandolo colla volontà della maggioranza o colla successione storica delle norme ideali, ma tale concetto, che si ridurrebbe alla immedesimazione del fatto col diritto (contro di che egli ha vivamente protestato) e presupporrebbe il criterio normale, è così contrario a tutti i fondamenti dell'etica sua, alla sua nozione di oggettività e di normalità che non è lecito neppure pensarvi. Egli cerca valori oggettivi e sa bene che questi sono sol-

tanto nella legge, nella necessità; la necessità finale è la madre dei valori. Ad ogni relativismo di valutazione si oppone tutta l'etica romagnosiana, la sua teoria della normalità la quale è data nel concetto dell'ordine naturale necessario. Questo principio si annunzia come il metodo della sua deduzione: su di esso, tutta si svolge, quasi come uno di quegli edifici gotici che su poche linee fondamentali si erge maestoso sino al cielo. Se nell'ordine teoretico ha stabilito la obbiettività nella legge, nella necessità, deve consequentemente nell'ordine pratico dare obbiettività non al singolo fatto, ma al fatto sussumibile nella legge, al fatto giusto, poichè la giustizia non è che connessione necessaria ed universale di rapporti. Come nell'ordine teoretico solo la causalità ci dà oggettività, in quanto essa sottopone il molteplice ad *una regola*, così nell'ordine pratico in quanto sottopone ad una regola le relazioni dei mezzi al fine; solo in una connessione necessaria sono gli oggetti dell'esperienza, solo in tale necessità di rapporti è l'oggettività della esperienza ideale, etica. *Ordine* significa *legge* e la *Critica* insegna che « Erscheinung, im Gegenverhältniss mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben könne vorgestellt werden, *wenn sie unter einer Regel* steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und *eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig* macht ». E, secondo ho già detto, nella determinazione di un *metodo normale*, di un metodo di oggettivazione, va posto lo scopo precipuo dell'opera romagnosiana; nella determinazione di un giusto, di un *diritto naturale*, di un *diritto pubblico universale*: doveri e diritti egli cerca, non forze; norme, non genesi, giacchè per *giudicare* ciò che *è*, bisogna prima aver stabilito ciò che *deve essere*. Una *filosofia del diritto* egli pensa, ed una filosofia del diritto universale, in modo che il mondo romagnosiano pare formato da un sistema di esseri in cui tutto sia diritti e doveri, come un monismo di diritti e di doveri; una città universale in cui da un lato siano *cittadini*, cui diritti e doveri legittimi appartengano, non schiavi, dall'altro sovrani legittimi, governatori di uomini, non padroni; solo in tal modo essendo possibile un *ordine sociale*, una vita so-

ciale. Nella determinazione di tali rapporti normali egli cade, ben è vero, nell'errore della scuola del diritto naturale di confondere e identificare delle esigenze ideali e delle leggi naturali col diritto, di trasformare i principi costitutivi dell'esperienza del giusto in principi costitutivi dell'esperienza del diritto, ma tale confusione rimane nell'opera sua senza ulteriori conseguenze. La sua deduzione è fondata sui *presupposti* antropologici, psicologici della natura umana perchè la *natura umana* è tra i fondamenti di quel complesso di condizioni che costituisce la *natura delle cose*, e sarebbe ben strano che si volesse costruire una dottrina di relazioni tra *uomini*, senza tener conto della *natura degli uomini*, ma non col solito metodo di molti tra i vecchi seguaci del diritto naturale costituita. Essa si determina invece in un fine *sociale* ed *oggettivo*: il suo concetto della natura non è di un che stante al di là e al di sopra della storia, ma il fine umano è storico, nella storia posto, nella storia da compiersi. L'intima connessione che pone tra l'etica e la scienza della società, la concezione *sciologica* dell'etica, direbbesi oggi, lo esige. Il che tutto lo rende appunto contrario ai procedimenti metodici del diritto naturale; che anzi si può dire, che una delle ragioni fondamentali, almeno occasionale, dei suoi scritti, va riposta nella ribellione a quei procedimenti metodici. Egli ha così alto senso storico, così vivo senso della realtà, che se un'accusa è lecito muovergli, non è quella certo di aver agitato come fiaccola la realizzazione di ideali soggettivi o irrealizzabili, di relazioni astratte, ma di aver troppo ceduto alle esigenze *pratiche*, all'*arte*, che costituiva il fine della sua attività. Ve lo spingevano i suoi abiti da giurista.

§ 18. — Nella ricerca di un ordine giuridico *normale*, *legittimo* è spinto a combattere il contrattualismo. Contratto infatti significa arbitrio, contingenza, accidentalità, come potrebbe quindi essere assunto a principio metodico di *filosofia del diritto*? Il fatto deve essere sussunto nella legge, così l'arbitrio e la contingenza contrattuale deve essere giustificata nella necessità, nella legge; questa sola può fondarla: d'altro lato come nell'ordine teoretico nelle *Ricerche sulla validità dei giudizî del Pub-*

blico ha combattuto il criterio della *maggioranza* vale a dire del *Pubblico*, come determinatore del vero e del falso, salvo per le esigenze della vita pratica, quotidiana, così nell'ordine pratico la maggioranza, non può diventare principio di oggettività, creatore del giusto e dell'ingiusto. La convenzione non può costituire un titolo di diritto. Nonostante la sua critica al contrattualismo egli mostra però nel complesso di intendere Rousseau meglio che anche oggi non soglia farsi da altri, i quali credono davvero che Rousseau abbia posto nel contratto l'origine della società e dello Stato. Rousseau ha invece scritto : « Du contrat sociale *ou Principes du droit politique* », egli cercava cioè quello stesso *diritto pubblico universale* che cercava Romagnosi. Non *storia*, ma *filosofia del diritto* ha scritto Rousseau ; ogni ricerca *genetica* egli ha ripudiato. Ho detto che Romagnosi ha inteso Rousseau meglio di altri, e ciò mostra il fatto dell'aver egli assunto come principio di oggettivazione quel concetto di *volontà doverosa* fondamentale, di *volontà razionale* presunta, che identifica col *contratto sociale* e colla *legge di socialità* e che in fondo non è se non una ripercussione della *volonté générale* di Rousseau, quale distinta dalla *volonté de tous* (1) (su ciò, nonostante la diversità dei punti di vista ; Liepmann, Haymann, Kistiakowski, ecc.) : la prima appunto di significato *normativo* e di valore *incondizionato*, esprimente una universalità non più empirica, ma razionale ; la seconda di carattere relativo e variabile, di indole *politica*. Non più l'empirica concrezione di una volontà deve a ciascuno essere legge della propria condotta ed essere costituita quale il fine dell'ordine giuridico, ma soltanto la massima di una *volontà doverosa* esprimente la *legge di socialità*, cioè di un *ordine sociale* , cioè di una società in cui viga un *diritto pubblico universale* (2) ; il che non

(1) « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale, celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une *somme* de volontés particulières ».

(2) Il momento del valore incondizionato, dell'universalità, della legge viene anche affermato nella determinazione della *sovranità* « Si badi bene che la sovranità propriamente esiste tosto che esiste una società di uguali : essa risiede nella *totalità* del corpo. Essa è il potere medesimo della società, ed è inerente ed inseparabile dalla

fa poi che ricondurci per altra via a quella stessa idea centrale del criticismo cui fu accennato precedentemente, secondo cui soltanto nella legge, nella necessità ed universalità dei rapporti è riposta l'oggettività, la giustizia: e non solo per il *contenuto*, ma anche per la *forma*, giacchè è appena necessario ricordare che nell'etica kantiana il concetto della *volontà buona*, della *volontà universale* ne costituisce come la chiave. Manca invece in Romagnosi quel, dirò così, *internamento* dell'etica che si rivela nella filosofia kantiana, e che, se consideriamo solo le pietre miliari del pensiero filosofico soltanto in Kant dopo Socrate è possibile trovare; quell'internamento, per cui la *coscienza* nella sua funzione creatrice delle norme etiche acquista una nuova *dignità*. Ed invero dove sono da ricavarsi gli ideali, le valutazioni, le norme se non dalla coscienza? Sono forse essi esternamente esperimentabili? Vi ha forse qualche altra garanzia al di fuori della coscienza? Solo questa può *partorirli*, però non una coscienza empirica, storica, ma una *coscienza ideale normale*, che rappresenta nella sua *produttività* e *funzionalità individuale*, il suo carattere universale, *sopra-individuale*, e cui del resto vorrebbero avvicinarsi anche i concetti della *volonté générale* e della *volontà di ragione presunta o volontà doverosa*.

Quella stessa coscienza di oggettività, quella concezione di un *ordine necessario* come metodo di esperienza etica, che gli fa respingere il criterio valutativo *contrattualistico*, gli fa anche respingere quello dell'*utile* empirico, il quale quando nella sua primitiva empirica fase si analizzasse, non meno arbitrario del contrattualismo si denuderebbe. L'utile infatti come criterio variabile e relativo, non può costituire mai un principio di valutazione etica, mancando di ogni rapporto di necessità oggettiva e normale. Se l'*oggetto* è nella legge, e la legge si risolve in rapporti

---

forza di *tutto* il corpo sociale. Solo autore dei diritti di sovranità è l'ordine essenziale di natura; è un diritto di cui tutto il corpo della nazione preso in *solidum* è investito dalla natura medesima, ed inalienabile ». Non quindi una universalità empirica, *numerica*, ma una universalità razionale, concettuale è il caratteristico della sovranità la quale è riposta nella totalità dei singoli *pensati come unità*. Così Rousseau la fonda nella *volonté générale*, il che Romagnosi non ha inteso.

e connessioni necessarie, l'utile deve nei rapporti di necessità oggettiva ed universale essere fondato: cioè nei *rapporti reali e necessari delle cose*, nell'*ordine dei beni e dei mali esistenti in natura*, determinato dalla *legge* di *causalità*, così come Platone diceva al sofista che le *idee sono in sè stesse ciò che sono*. Come nel contrattualismo non la semplice universalità di volontà poteva costituire la oggettività e la necessità, cosi nell'utilitarismo non le semplici molteplici esperienze di utilità anche se infinite, ma la *necessità* loro, fondata nella *natura* loro con *deduzione* dall'ordine morale di ragione, poichè potremmo dire con Kant che « Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermassen geschieht, aber niemals, dass der Erfolg *notwendig* sei ». Quella stessa sintesi di universalità razionale ed incondizionata che può dare soltanto la necessità, e che supera ogni rapporto *numerico*, ogni somma di dati, viene qui sotto altro riguardo riaffermata: perciò le *norme* se sono di *posizione contingente*, sono di *ragione necessaria* (1), perciò vale a dire alla *ipotetica* condizionalità della loro realizzazione e storica possibilità va connesso un legame *categorico* nella incondizionata validità. Esse costituiscono il πρότερον φύσει di fronte ai dati empirici, e la giustizia, direi io, una *possibilità permanente di sanzioni*. Solo in tal modo è possibile ottenere un'*etica*, ed una scienza di essa; egli può quindi stigmatizzare come « *ateismo morale* » l'utilitarismo di Bentham. Così mentre accenna sotto altra forma alla *deduzione dalle condizioni di esistenza*, come oggi direbbesi, dalle leggi della vita sociale nella intima connessione della dottrina del diritto con la *fisiologia politica*, sociale, che è teoria degli elementi, delle forze e delle funzioni della vita in comune, nella *deduzione* di tutti i *diritti* e *doveri* da una *filosofia civile*, che è scienza intermedia

---

(1) Sigwart « Ist ein Urteil mit « Alle » ein unbedingt allgemeines Urteil: so ist klar, dass darin von der wirklichen Existenz der Subjecte direct gar nicht geredet wird, die von dem empirischen, wenn es sich überhaupt auf reale Dinge bezieht, allerdings vorausgesetzt wird; alle A sind B heisst dann nur: Was A ist, ist B; oder Wenn etwas A ist, ist es B. » Precisamente quella *necessità* che l'empirista Mill rimproverava a Spencer.

tra la filosofia razionale e la scienza della legislazione rivolta a conoscere le leggi *necessarie* sì di fatto che di ragione della vita sociale, che è teoria di *leggi necessarie dedotte* dalle loro cagioni assegnabili, (egli ricorda a questo proposito che intende *fare come Newton*: cioè per il metodo della scienza), addita a principio di etica costruzione quei *rapporti di causalità naturale*, che costituiscono il pernio dell'etica spenceriana (1), annunziatasi quale *utilitarismo razionale o deduttivo*, e che forse potrebbe esser anche denominata *utilitarismo critico*. Nella quale concezione metodica, per ciò che riguarda Romagnosi, bisogna vedere un risultato complesso di efficienza sia della rigorosa nozione di *causalità* e *necessità*, di *lex naturalis* di Hobbes, sia di quelle *relazioni di cose* di cui parla Clarke (in questi però il momento intellettualistico espelle il momento utilitario) pervenuti a Romagnosi attraverso i *rapporti delle cose* di Montesquieu, sia di quel *Sistema della natura* dell'Enciclopedia (Holbach), che nonostante il suo rigido e freddo materialismo e la mancanza degli elementi veramente *morali*, ha per questo riguardo qualche contatto coll'etica Spenceriana. Tale sistema però non risolve il problema etico perchè non risolve il problema dell'obbligazione.

Non solo da questo lato l'*utile* empirico è insufficiente. *Normalità*, non significa soltanto liberazione da fini empirici, soggettivi e variabili, ma insieme, anzi appunto perchè significa libertà da fini concreti ed empirici, *idealità*, universalità di finalità, poichè la sua norma di valutazione porta seco un nuovo elemento che al di sopra di ogni concrezione empirica e storica tende a porsi: l'elemento della *perfezione*; il fine ultimo essendo posto *nella più felice conservazione e nel più rapido e completo perfezionamento della società*. Al che invero si potrebbe osservare che il primo momento, la *più felice conserva-*

(1) Il rapporto tra l'Etica di Romagnosi e quella di Spencer, sebbene da un punto di vista diverso dal mio, fu già notato come la consueta penetrazione dal più insigne rappresentante dell'*utilitarismo deduttivo* tra noi, Icilio Vanni. Nel concetto della *natura* con esigenza normativa, della *obbedienza* ad essa, come nell'edonismo di Romagnosi è facile ravvisare le relazioni sue collo stoicismo.

zione, mentre nei rapporti del *singolo* colla società costituisce assai spesso una impossibilità, e va eliminato, nei riguardi della società tutta diventa un superfluo di fronte al secondo, il *perfezionamento*, perchè il secondo contiene il primo, come più ampio. Nulla può esser perfezionato se non vive, se non permane, se non si *conserva*, se le condizioni oggettive e necessarie della sua vita che sono anche le condizioni prime del suo perfezionamento non vengono assicurate; laddove poi, qualora antitesi tra l'uno e l'altro momento dovesse verificarsi, se dove havvi antitesi deve essere coordinazione e subordinazione, la posizione *contemporanea ed univoca* di ambedue, non addita quale di essi debba essere *subordinato* e *sacrificato* (Romagnosi non vi poneva mente anche per un certo suo ottimismo sociale, per l'armonia degli interessi che credeva di vedere); su di che in realtà non può essersi momento di dubbio: se l'*etica* non deve a sua rovina liquefarsi in una dottrina della *vita*, in una biologia o in una eudemonologia, solo il *perfezionamento*, perchè solo esso è atto ad essere ideale *morale*, può venir concepito come fine. Ad ogni modo tale nuovo momento chiarisce la natura della dottrina sua come il tentativo di organamento e coordinazione di varie correnti. Un organamento di elementi quale lo spirito suo può offrire, da un lato la tendenza realistica pratica che lo conduce alle condizioni della realtà, all'*utile*, dall'altro la tendenza ideale che lo conduce alla *perfezione*, alla concezione di un *ordine morale di ragione* il quale compie nell'opera sua lo stesso ufficio che compie nell'opera spenceriana lo stato dell'*etica assoluta*. Di fronte a quello sta l'*ordine pratico* come storia e concatenamento possibile, come realizzazione sociale, e ad esso corrisponde nello Spencer la concezione di un'*etica relativa*, di compromessi etici necessari all'opera della storia; mentre a Romagnosi il più alto senso storico, il senso giuridico che è il senso della vita e della prassi, impedisce di cadere nell'errore di Spencer dell'applicazione delle leggi delle condizioni ideali alle condizioni storiche e relative, giacchè (non per altro egli protestava contro il consueto disconoscimento del metodo delle scienze *pratiche*, non per altro affermava, sebbene in parte erroneamente, che l'*arte non può essere deduttiva*) il di-

ritto naturale se è di *ragione necessaria* è di *posizione contingente*, giacchè l'ordine di ragione deve trovare nell'ordine di fatto le condizioni della sua possibilità, giacchè la deduzione deve essere completata dalla *concretezza* induttiva per il sillogismo *pratico*, concretezza varia e multiforme per il perenne variare e svilupparsi delle società umane. L'*ordine di ragione* resta quale *idea*, quale principio *euristico* e *regolativo*, secondo dice la *Critica*, per additare *da qual lato, da qual punto di vista l'etica relativa*, l'*ordine pratico*, la *relatività storica* debbano essere *guidati*: il loro *focus imaginarius*. L'*idea* mentre *ricorda* agli empiristi che l'*esperienza è limitata ed infinita*, addita quale ne sia l'*unità sistematica*.

Non l'utile è più il fine ultimo e il criterio di valutazione normale, e neppure il semplice utile necessario obbiettivo, il quale potrebbe essere quello additato da rapporti storici, concreti, un *adattamento relativo e storico*, bastevole alle esigenze della vita in comune quale è data di fatto, ma una vita cui si possa apporre il predicato della *perfezione*. Questo nuovo momento (nel quale si può scorgere una relazione colla dottrina di Rousseau e di Condorcet da un lato, di Leibnitz e di Herder dall'altro), è un principio derivato dalla *natura dell'uomo*; quella stessa natura umana che gli serviva per determinare le condizioni sensibili del suo essere e del suo sviluppo, gli serviva anchè per determinare le condizioni e le finalità ideali. È un fine ed un'esigenza morale posta nella sua *perfettibilità*, un fine affermato quale ideale che si *debba* raggiungere, non ricavato nè ricavablie da nessuna considerazione di cause ed effetti o di necessità naturale, la quale può darci ciò che *sarà*, non ciò che *deve* essere; un fine che mostra insieme l'infrangimento della concezione *naturalistica*, perchè *perfezione* è concetto *storico*, solo nella storia possibile, alla natura come tale estraneo, in quanto perfezione segna valori, ideali, fini. Egli può ben dire che il perfezionamento e l'incivilimento va *preparato e stimolato* della natura, in essa fondato, ma esso è *arte*, vale a dire non più natura nè una *continuazione sua*, nel che si disegna il continuo prevalere dei *fattori storici* sui *fattori fisici* (contro, si potrebbe dire, la riduzione *fisica* di Montesquieu), e l'affermazione di nuove condizioni

di conoscenza e di oggettivazione, sotto pena altrimenti di confondere le ragioni metodologiche della *natura* da un lato, della *storia* e dell'*etica* dall'altro.

Però la pura nozione della perfezione è un criterio formale che non indica già per sè stesso un valore morale, sebbene in generale un contenuto prezioso si soglia in essa presupporre: essa lascia ancora incerto il *che cósa* bisogna perfezionare, il *fine* verso cui debba tendere la perfezione. Anche Nietzsche infatti chiede una *perfezione* nell' *Übermensch*, ma questo rappresenta una pura perfezione biologica che non solo è estranea, ma ripugna anche ad ogni valutazione morale. Perfezione significa soltanto lo svolgimento più completo, più armonico, più alto, di certe qualità; bisogna vedere quali siano queste *qualità*, quale il *fine* (giacchè non si può parlare di qualità buona o cattiva se non di fronte ad un *fine*, non si può valutare senza la misura di valore) per portare su di essa la valutazione etica È da queste *qualità*, da questo *fine*, che piglia il suo valore la *perfezione*. Considerata da questo lato, la dottrina di Romagnosi mira alla perfezione di tutto ciò che può innalzare nei suoi molteplici rapporti la vita collettiva del tutto. La perfezione non è da lui intesa come interna elevazione del singolo; l'abito giuridico della sua mente che, come vedremo fra poco, gli faceva perdere di vista il vero momento morale quale posto nell'interno dell'uomo e lo portava alla considerazione materiale delle azioni e dei rapporti, anche qui non poteva limitare il concetto della perfezione al lato interno ma lo spingeva a tener conto prevalente della perfezione dei rapporti di vita, utilitari. Però anche volendo rimproverare a Romagnosi un'eccessiva considerazione dei *beni esterni*, un eccessivo, se mi si permette, *esterioramento* della morale, va notato che una connessione cogli elementi utilitari è essenziale alla nozione stessa della *perfezione* come norma etica, come criterio di vita in comune; ove non si volesse arricchirla di un utilitarismo altruistico, sociale (Romagnosi), si cadrebbe nell'edonismo egoistico (1).

(1) Ciò viene osservato anche da Wundt: « Der Perfectionismus verbindet sich also *notwendig* mit dem Egoismus oder Utilitarismus,

§ 19. — In tale momento utilitario si può vedere il riflesso della dottrina gnoseologica. Se nell'ordine teoretico Romagnosi esige la sensazione accanto alle funzioni dell'intelletto come determinatrice dell'essere, della realtà, come *contenuto*, *materia* delle connessioni elaborate dalle *forme* del soggetto, così nell'ordine pratico esige che la *materia* dei rapporti di giustizia sia data dai rapporti della vita umana, che sono rapporti di utilità appunto perchè rapporti di vita. La giustizia non è che la *forma* delle valutazioni della nostra coscienza. È insomma il diritto della sensazione affermato nell'ordine teoretico che si riflette nell'ordine pratico, posto dal fatto che l'uomo è intelletto e senso ad un tempo. Come l'attività teoretica non è possibile senza la cooperazione delle due funzioni: noi non *conosceremmo*; così l'attività pratica non è possibile senza l'identica cooperazione: noi non *agiremmo*. Perciò io ho detto altrove che l'utile è la *condizione materiale* dell'esperienza etica, il *paracleto* del giusto. Senza tale contenuto diverrebbe la legge etica stessa priva di umana possibilità; e il risultato diverso cui perviene in proposito Kant non è che il risultato di una posizione differente del problema etico; il suo carattere *critico*, *gnoseologico*. Cercando le condizioni oggettive ed universali della possibilità di un'etica, abolì ogni considerazione di fini materiali come per natura loro soggettivi e variabili, eteronomi, mentre l'etica richiede necessità, universalità, autonomia; e pose in una relazione formale autonoma la condizione dell'etica: la volontà legge morale formale a sè stessa. Di fronte a che bisogna osservare che come nell'ordine teoretico alla forma della conoscenza portata da noi con carattere necessario ed universale va aggiunta la materia empirica, nell'ordine pratico alla forma va aggiunto il contenuto dato dalla realtà della vita umana, da utilità, da quella forma normalizzati. *Se così non fosse, l'etica do-*

wie ja auch diese Standpunkte ihrerseits meist schon den ersteren einschliessen..... Folgt nun das letztere dem in der Regel angenommenen Grundsatze, dass das Wohl der Nebenmenschen Zweck alles sittlichen Handelns sei, so führt das Streben nach Vervollkommnung schliesslich auf nichts anderes als auf das Princip der Maximation der Glückseligkeit hiuaus ».

vrebbe essere possibile anche al di fuori della vita sociale; il che non è possibile: ed appunto per questo per Romagnosi l'etica è a così dire nata e vive nella vita sociale, nella *filosofia civile*; appunto per questo chiede l'unione della *fisiologia sociale* colla *giurisprudenza*, giacchè « con un mero bisogno non nasce fuorchè una *cieca agitazione*, e colla cieca giurisprudenza non sorge che un *ordine ipotetico* », quasi, potrebbe dirsi, come nell'ordine teoretico le intuizioni senza i concetti sono cieche, e i concetti senza le intuizioni sono vuoti. Il rapporto tra il diritto e l'utile, può paragonarsi al rapporto che esiste nell'ordine teoretico tra la matematica e la scienza naturale, la fisica; il diritto infatti è una matematica delle relazioni umane. Come può avvenire il passaggio alla *scienza naturale*, alla *fisica* senza la base della *senzazione*? Forse col puro *pensiero*? Ci può esser dato il reale esterno dal puro *pensiero*? Così « l'ufficio della giurisprudenza rassomiglia ad una pura *temperanza*, la quale non contempla nè luoghi, nè tempi, ma pone dettami assoluti. Gli interessi, i bisogni, le opportunità (*cioè il contenuto*, le *utilità*), nascono dalla natura operante nel tempo » (Romagnosi). Come potrebbe altrimenti diventare un principio di rapporti *umani*? Che anzi l'etica non può prescindere da un fine ultimo e concreto dato dalla vita, altrimenti la pura forma della legge nella sua stessa necessità ed universalità potrebbe assumere un carattere anti-etico; il che, com'è stato tante volte osservato, può ripetersi contro la massima kantiana (1). Così Kant ha dovuto aggiungere un *non poter volere* certe massime

---

(1) (Romagnosi) « Con questa formola (di Kant) non si stabilisce effettivamente nulla. Rimane sempre a sapere quale sia il *modello* di condotta che debba valere per tutti gli uomini, onde servir di guida all'individuo ». E Rosmini tentava un ravvicinamento tra la dottrina di Kant e quella di Romagnosi, scrivendo: « Se noi consideriamo l'altro elemento della legge kantiana, cioè l'*universalità*, l'operare simultaneo di più volontà senza che l'una impedisca l'altra, egli sarà pur facile l'osservare che andremo a finire al principio della conservazione dell'uman genere, o della soddisfacente convivenza di Romagnosi; o col bene comune in una parola. Ecco come il principio di Kant ricade poi sempre in uno di quei principi già noti, che pongono a fine della morale il bene o individuale o comune ».

come *leggi naturali*, il che *implica* appunto un contenuto, un effetto. Solamente se si *presuppone* che una *società ideale* debba *conservarsi*, permanere, può assumersi nella molteplicità dei principi l'uno piuttosto che l'altro.

Ciò nei riguardi dell'etica oggettiva, dei principi oggettivi di costruzione; ma come un correlato ed una conseguenza della dottrina gnoseologica si annunzia pure l'analisi dei motivi e delle leggi dell'operare, dei principi soggettivi dell'etica, o più esattamente, del lato riguardante l'individuo.

Se, come s'è visto, noi in ultima istanza non possiamo conoscere che noi stessi, se la nostra coscienza è la sfera insuperabile della conoscenza, se solo l'*idealismo* è possibile teoreticamente, anche nell'ordine pratico la nostra coscienza è la legge insuperabile dell'agire e del volere, ogni nostra azione è determinata da motivi di piacere e di dolore, cioè da una *valutazione* della nostra coscienza, onde l'*amor proprio* diventa il centro e il motore universale delle azioni umane, « un *fatto di natura* come la legge di gravitazione » dice Romagnosi, secondo già aveva insegnato Spinoza, quel motore che allorchè fu da Elvezio annunziato venne proclamato come « le secret de tout le mond »: una specie di *uovo di Colombo*, così come potrebbe dirsi anche il principio della relatività della conoscenza. Ed esso infatti non è che tale principio della relatività applicato all'ordine pratico. L'*idealismo formale* nell'ordine teoretico fonda l'*edonismo formale* nell'ordine pratico. Questo edonismo è *una legge di psicologia*, non di *etica*: esso non può aspirare ad altro che essere un presupposto ed una condizione di *realizzazione* dell'*etica*. Ed in tali sue qualità è legittimo e giustificato. Un edonismo formale il quale se pone un momento edonistico nell'atto umano, nulla determina per sè stesso sugli *scopi* e il *contenuto* dell'operare o sui suoi *risultati*, non lo *qualifica* già moralmente, un edonismo formale che è risultato di riflessione sulle condizioni dell'operare, sulla possibilità di un'azione compiuta da *uomini*, di che ha fatto la migliore difesa Kant allorchè ha detto che *per noi altri uomini* non è possibile spiegare come la ragione possa diventare *pratica* per sè stessa. « Denn wie ein Gesetz für sich und unmit-

telbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne, dast ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem » mentre però non è possibile consentire con Kant che in ciò « das Wesentliche aller Moralität ist » (1). Non si può agire senza motivo e il piacere e il dolore sono l'equazione dei bisogni umani che danno il motivo : nè d'altro canto l'*io* può uscire da sè stesso o volere qualche cosa che non sia in alcuna relazione con sè stesso, che non soggiaccia ad una fondamentale *valutazione* (2) dell'*io*; anche quando per un più squisito sviluppo dell'*emozionalità*, determinato dall'abitudine, dall'educazione, dalla *moralità* sua, il singolo è atto a superare la tirannia degli impulsi sensibili del momento, a determinarsi per *massime*. Solo allora si potrebbe abolire il momento edonistico quando si volesse fare un'*etica senza psicologia*; solo allora è possibile trascurare il momento edonistico quando ad una determinazione *gnoseologica* dell'etica si intenda. E Romagnosi nonostante il carattere essenzialmente edonistico dell'etica sua, è così lontano da ogni legittimazione di fini egoistici, da ogni giustificazione di piaceri momentanei anche nel singolo considerato come tale nella sua individualità, che come nei riguardi oggettivi trova la *oggettività* della condotta solo nell'operare secondo criteri necessari ed universali, cioè secondo *leggi*, così nei riguardi del soggetto, dal suo lato *interno*, trova la *moralità* non nella ubbidienza ad impulsi passeggieri e momentanei, ma in una *legge* della condotta, nell'operare secondo regole universali, cioè nell'*autonomia*, in quanto per lui moralità è razionalità. L'obbedienza ai *ciechi appetiti*, la *soggezione* al *corso fortuito delle circostanze esterne* è *impotenza*, debolezza, come già

---

(1) Romagnosi osservava contro Kant « Qui, come ognun vede, havvi una petizione di principio, perchè ancora resta la ricerca, se la volontà possa agire senza motivi, ossia senza motori impulsivi dell'umana energia, e quindi se nella ragione si includano o no questi motori diversi dall'interessante » (Kant appunto li escludeva, però introduceva in altro modo l'*Achtung*, come *moralische Gefühl*).

(2) Lo stesso punto di vista io ho sostenuto nei « *Principî fondamentali dell'Etica di R. Ardigò*, ecc. Capo VI ». Con rigorosa conseguenza lo afferma nell'etica uno tra i maggiori *filosofi dell'immanenza*, W. Schuppe.

insegnava Spinoza; la moralità è invece nella possibilità di determinarsi per *massime*, secondo *norme*: E tale *razionalità*, tale *autonomia* costituisce la *libertà morale*, non un preteso arbitrio di indifferenza, giacchè non è possibile una *determinazione senza motivi*. L'uomo che era stato a scuola alla ferrea logica di Hobbes, l'uomo che aveva una così alta *coscienza* della legge di causalità, che questa poneva anche come una *legge del pensiero*, condizionante quindi ogni esperienza, non poteva essere indeterminista. La libertà morale è quindi non una dote originaria, ma un acquisto ed un acquisto faticoso nella formazione della *ragione* e dell'*autonomia* umana. Tale libertà costituisce il *fondamento dell'imputazione morale*.

Un'altra conseguenza si ricava dalla teoria della conoscenza L'edonismo egoistico, individualistico, sarebbe possibile solo in una dottrina che considerasse l'uomo come isolato e disvelto dal mondo, il quale da sè solo derivasse i motivi e gli scopi del suo operare; ma come nell'ordine teoretico l'*idealismo isolato*, assoluto, s'è mostrato infondato, tale si mostra nell'ordine pratico l'*edonismo isolato, egoistico*: a quello vien sostituito un *idealismo associato*, a questo un edonismo che potrebbe anche dirsi *associato* perchè fondato nella *società* umana. E come nell'ordine teoretico l'idealismo per non essere puro pensiero, ma per dare una conoscenza *oggettiva* deve ricavare dall'*esperienza*, dal di fuori dell'*io* il contenuto e la materia sua, mentre il soggetto non vi porta che la *forma*, così nell'ordine pratico la materia, il contenuto, gli scopi, debbono essere ricavati dal di fuori dell'*io*, dalla vita, che è vita sociale, dalla storia: solo allora avremo sostituito ad un puro operare capriccioso, arbitrario, un operare *oggettivo*. Così l'etica romagnosiana si chiarisce quale etica sociale, di carattere universale: così si può dire che l'edonismo diventa etica, *morale sociale*, perchè etica è sinonimo di socialità, di universalità, di legge. Non senza ragione infatti Romagnosi ha previsto ed ha insistito sul valore di una psicologia sociale, *di una psicologia dell'umanità*, precorrendo quella corrente di studî rivolta all'esame dello *spirito collettivo* (la *Völkerpsychologie* di Lazarus e Steinthal): così un suo discepolo, Cattaneo, accennando ad

una psicologia di *menti associate* (io direi *cuori associati*, perchè ciò che associa non è il pensiero ma il sentimento e la volontà, non la mente, ma il cuore) potè iniziare le ricerche di psicologia sociale. L'uomo infatti è nato nella società e per la società, ed a tale situazione non può sottarsi nei motivi, negli oggetti, nei fini del suo operare; lo spirito suo non è che una parte, una particolare concrezione di uno spirito più ampio, della coscienza collettiva, sociale, cioè di una condensazione di sentimenti, di volontà, di pensieri che sono al di là di ogni considerazione individuale. Il fatto sociale si adagia eminentemente in questa universale correattività e penetrazione di spiriti, in questa formazione di una causalità super-individuale (1). E qui, in questa coscienza universale giace l'ordine etico, essa dà il contenuto, gli oggetti, gli scopi del volere; ed in questo contenuto, in questi oggetti, in questi scopi si qualifica la moralità e l'immoralità sua. La quale identificazione della coscienza del singolo con quella sociale si forma per l'esistenza di sentimenti simpatetici, sociali negli individui; ponendo egli a base della coscienza morale una facoltà di sentire con altri, la *simpatia*, il *consentire* (la *compassione* e il contrario nella *convendetta*, in cui determina esattamente il carattere *energico* del sentimento *morale*), come fondati nella natura umana e sviluppati dai bisogni della vita in comune; onde egli supera in tal modo da un lato l'atomismo individualistico, dall'altro il carattere anti-storico della sua età visibile nelle dottrine dell'utilitarismo egoistico.

§ 20. — Egli tien fermo però, in conformità del carattere e dell'indole delle sue dottrine, al concetto di una valutazione

(1) Così io scrivevo (Op. cit. l. c.): « Come il sapere, la coscienza e la volontà del singolo sono il prodotto di una universale reciprocità di azione e reazione sociale e cosmica; esse si sono formate e svolte sotto tale universale disciplina, sono elementi quindi di un tutto inscindibile che è l'esperienza collettiva, la coscienza collettiva e la volontà collettiva, sono delle *vere funzioni collettive del gruppo*, onde il contenuto morale, sociale, perchè ed in quanto oggettivo e generale, della forma edonistica. Della coscienza e della volontà collettiva potrebbe dirsi, come del mondo platonico, che esse non sono ma *operano sempre*.

esteriore dell'ordine morale, ad una valutazione delle azioni dai loro *effetti* per altri, utili o dannosi. Per quanto etica possa essere tale considerazione in quanto norma di essa è sempre la concezione *altruistica*, resta tuttavia un criterio materiale, e-sterno, utilitario, di una *perfezione* che non riguarda, che non tocca il vero centro morale dell'uomo, la *volontà*. Tale criterio materiale può servire di valutazione della *socialità* o no dell'a-zione, ma non della *moralità* sua; questa ha bisogno di un criterio interno, formale, che riguardi il motivo, la disposizione. Noi siamo moralmente lodevoli allorchè *nostra* era l'intenzione morale, sia pur l'atto, per cause che la *nostra volontà* non concernono, riuscito quale non doveva. La realizzazione sua dipende da circostanze *esterne*, non da noi, e quindi da momenti che non hanno relazione col nostro *io*: da *condizioni*, non da *persone*. Ciò sfugge in genere alla considerazione di ogni utilitarismo come è facilmente visibile in Mill, mentre di tale interno momento ha l'irrefragabile valore affermato Kant, che per così dire sull'*essenza*, sulla *natura* stessa della persona, non sulle *accidentali* conseguenze nate nel mondo *fenomenico*, ha trasportato il *giudizio morale*, la valutazione della *responsabilità*, riaffermando così nell'etica il carattere del principio *protestante*, per cui si potè denominarlo il *filosofo del protestantesimo* (Paulsen, Simmel, Windelband). È il *gute Wille* il valore fondamentale dell'etica, l'unica cosa buona, così egli ha insegnato.

E come non vede questo momento interno essenziale all'ordine morale, non vede l'obbligazione morale, la quale vien ridotta ad una pura necessità di mezzo, di arte, una massima prudenziale ed utilitaria per un essere ragionevole, per un essere capace di determinarsi per massime. Essa « consiste nella necessità dell'essere ragionevole di conformare con vera precognizione e libertà le sue azioni all'ordine, per conseguire la maggior possibile felicità ». Non l'obbligazione morale egli cerca nelle sue analisi ma, quale *giurista*, le condizioni dell'imputabilità; le condizioni oggettive dell'obbligazione egli cerca, non la *coscienza* dell'obbligazione. È strano però che non avverta come dopo aver messo a base della società una *volontà doverosa*, una valutazione etica

irreducibile, avrebbe dovuto in altro modo intendere quell'obbligazione morale che in sistematica e necessaria connessione con quel *dovere fondamentale* si trova: ma forse Romagnosi potrebbe rispondere che di obbligazione morale non ha bisogno. Egli infatti, sebbene sia facile trovare nei suoi stessi scritti delle smentite a tale illusione, che coll'insieme delle sue dottrine è inconciliabile, vive da questo lato sotto l'influenza della scuola dell'armonia degli interessi. Smith non è stato senza influenza sul pensiero di Romagnosi: donde il benthamismo di questi nell'obbligazione; benthamismo perchè, nonostante certe tendenze, dirò così, psicologiche, che avrebbero potuto fargli raggiungere almeno la posizione di Mill, di una pura identificazione meccanica, esteriore, egli s'acqueta, ma anche di una pura illusione Perciò il *dovere* è uguale all'*utile*; perciò può scrivere che coll'obbedire alla natura (*quale natura ?*) si obbedisce al *proprio meglio*. Ma l'etica è scienza del *dovere* non dell'utile e della felicità; è *etica*, non *edonica*.

§ 21. — L'esigenza utilitaria del sistema si manifesta naturalmente nella *Genesi del diritto penale*; nella quale, come ho notato anche per il carattere generale delle sue dottrine, non la *genesi* storica intende a cercare, ma il fondamento, la base. La necessità che ha creato il sistema dei diritti e dei doveri universali, crea insieme l'ordine penale, le sanzioni alle violazioni di quei diritti e di quei doveri. Se l'uomo nello stato di ipotetico isolamento trova nel diritto che ha di conservare sè stesso, la giustificazione dell'uso della forza contro chi lo aggredisce, questo diritto di conservazione essendo anche fondamentale ed inevitabile nella società perchè questa è necessaria alla conservazione e al perfezionamento umano, giustifica in essa la *pena*, la quale non ha alcuna relazione col *passato*, col *male* commesso, non costituisce un principio di retribuzione a scopi morali, ma ha solo relazione col *futuro*, ha solo scopi utilitari, valore psicologico, quale controspinta alla *spinta* criminosa per i possibili futuri delinquenti.

Chi conosce l'Etica di Spinoza non può, appena gli si presenta la *Genesi* di Romagnosi, non associare nella sua mente l'una all'altra; non per il contenuto certo, nè per le finalità, ma sol-

tanto per il suo lato esteriore e formale, per il modo e il procedimento della trattazione: egli avrebbe potuto anche dare per titolo allo scritto « Genesi del diritto penale, *more geometrico demonstrata* ». Però nonostante l'apparente rigore logico e sillogistico, non pare che le premesse donde parte giustifichino le conseguenze che vuol trarne.

Se desidera fare della pena un semplice mezzo di intimorimento per i possibili futuri delinquenti, deve toglierne ogni elemento morale, ma questo egli non fa, e non vuole fare, perchè sebbene dica che il diritto penale sia un diritto di difesa, non tralascia di tornarvi su per distinguerlo (1), quale una difesa di carattere *morale* e collettivo. E fa bene a distinguerlo, perchè l'identificazione della *pena* colla *difesa sociale* sostenuta da una certa corrente del diritto penale, è una confusione poggiata sulla non considerazione della *natura delle azioni* e della *natura dell'agente*, onde pare che come ci si *difende* dal pericolo di una frana, ci si *difenda* da chi viola l'ordine giuridico e morale. Ancor più è la negazione dell'*etica* come tale. Ma fortunatamente zoologia, biologia, antropologia non sono e non saranno mai *etica*, finchè vi sarà un'*umanità*, finchè l'idea di essa informerà l'ordine dei rapporti umani. Però anche il desiderio di *intimorire* non ha alcun carattere etico: con tale criterio non ha scopo e non ha senso il pigliarsi cura, come egli fa, di fondare *in giustizia*, quale un diritto e un dovere, la conservazione e il perfezionamento sociale per farne poi discendere con una serie di *dunque* la pena. Se quello è *giusto*, è giusta anche la pena che ne segue, e segue perchè *fu violato* quell'ordine di giustizia, come sanzione di tale violazione, altrimenti non avrebbe più senso parlare di giustizia di quell'ordine. La sanzione segue analiticamente dalla

---

(1) « Il diritto penale non è in sostanza che un diritto di difesa.... Supposto in chi si difende la predetta *necessità* di offendere, fa d'uopo *presupporre* come essenziale e primario requisito che egli abbia un vero *diritto* a conservare o ritenere quel tale stato.... È evidente che senza questo *diritto fondamentale* la difesa sarebbe un atto puramente *fisico*, nè acquisterebbe mai la qualità di *diritto*.... Non è un diritto di difesa *individuale o fisica*, ma collettivo e morale ».

qualificazione di giustizia data ad un rapporto. Ed è contraddittorio dire che « la natura ha dato a tutti una simile *morale* costituzione », che tutti hanno uguale *diritto* e *dovere* a « perfezionarsi » e poi ammettere come conseguenza che chi violi quel mio diritto, chi renda vano quel mio dovere, non *meriti* nessuna retribuzione, che nessuna sanzione debba seguire a quel passato avvenimento. E tale sarebbe dovuto essere il risultato della sua stessa teoria, di quel rapporto di causalità naturale che egli pone a base della costruzione, per il che il *merito* di ognuno si dovrebbe misurare da quello che egli ha portato come *causa* nell'ordine sociale, quale sua *conseguenza*, onde v'ha un legame necessario come tra causa ed effetto, così tra violazione e sanzione, altrimenti non sarebbe vero che ogni causa produce il suo effetto. La causalità della colpa esige l'effetto della sanzione. Perciò l'identificazione della pena con un mezzo di intimorimento sociale non s'accorda collo spirito della sua dottrina la quale mira a trovare nella *natura delle cose*, nella loro qualità intrinseca il carattere delle azioni e la loro valutazione etica. È un involontario cadere (bisogna però anche notare che la *Genesi* precede pel tempo gli altri scritti) nel concetto fondamentale dell'utilitarismo empirico, mostrato erroneo per la costruzione etica. Inoltre non solo costituisce un fatto eticamente ingiustificato ed ingiustificabile la punizione di *un uomo* per intimorire *altri*, ma poichè l'intimorimento come tale sarebbe senza alcuna relazione col soggetto, col colpevole e senza alcuna relazione *necessaria*, intrinseca col fatto passato, anche la punizione dell'innocente o la prepotenza potrebbe divenire fondamento del diritto di punire. Nè la valutazione etica può essere giustificata dalla sanzione, nè la sanzione dalla difesa sociale o dall'intimorimento, ma soltanto dalla *natura delle azioni* e dalla *natura dell'agente* sottoposto alla sanzione. Non è esatto quindi dire che « il delinquente se è *condizione necessaria*, è *causa occasionale* » della pena; essa è una *causa* cui spetta un *effetto*, *vario* a seconda della natura dell'*atto* e dell'agente, cioè della *causa*. Il concetto *finalistico* di Romagnosi mostra il carattere sociale, sociologico, della sua dottrina, l'esigenza di non considerare la pena come in altre teorie quale una pura metafisica

retribuzione, come scopo a sè stessa; mostra nella negazione del concetto di *vendetta* il desiderio di razionalizzare e rendere umana la pena contro coloro che le toglievano ogni connessione colla vita in comune, colle ragioni dell'etica; egli ha il torto però di toglierle ogni valore etico, egli ha il torto di isolare, di scindere del tutto la finalità dalla causalità ponendole in un'antitesi ingiustificata, che infrange nella *pena* ogni relazione col *passato*. Causalità e scopo sono funzioni sintetiche coordinate che possono vivere insieme indisturbate in un certo ordine di fenomeni, come questi. Ed a tale duplicità di esigenze a me pare si soddisfi, come io ho tentato altrove, coll'unire l'idealità *pedagogica* della pena al momento della *sanzione* quale richiesta dalla coscienza. La coscienza esige una sanzione della violazione, ma la forma e il carattere di essa è vario. La sanzione *pedagogica* o pena (soltanto una nozione pedagogica della pena è possibile, dato il concetto deterministico del volere e data la concezione della società quale una *comunanza etica*) è solo applicabile, quando il fine dell'*educazione* del colpevole è possibile. Così causalità e finalità vengono coordinate. E senza questo significato pedagogico, che cosa rappresenterebbe più nel diritto penale l'ideale romagnosiano del *perfezionamento?* E tutto questo, s'intende, finchè alla considerazione del puro momento *giuridico*, alla giustificazione *giuridica* della pena, non si voglia fermarsi.

§ 22. — Colla stessa sistematica deduzione il metodo normale deriva le sue conseguenze per i rapporti tra individuo e società nella fondazione dell'etica, nella determinazione delle singole categorie pratiche.

La legge, si è detto, costituisce l'oggettività, non il fatto singolo, accidentale, e la legge esprime una relazione necessaria ed universale: egualmente nell'etica la norma oggettiva è un'espressione di rapporti necessari ed universali, non accidentali e vari quali può dare ogni elemento, ogni singolo individuo, ma esprimente una causalità super-individuale nelle esigenze della universalità, nell'esistenza del tutto. Così ogni sogno individualistico viene infranto, così ha Kant, nonostante altre tendenze individualistiche,

chiuso per sempre i cancelli ad ogni individualistico libertinaggio; e non senza ragione dal Neo kantismo si cerca oggigiorno sempre più di riaffermare, di mettere in rilievo il carattere *sociale* dell'etica sua. La legge per il criticismo fonda l'etica; in una massima di *legislazione universale*, sta la normalità del volere e dell'operare. Il singolo è infatti espressione di soggettività e di arbitrio, di momentaneità, e come noi non riferiamo come vera ogni nostra percezione, solo perchè essa ci è data, potendo essere un prodotto di allucinazione, ma solo in quanto è sussumibile in una legge, così il giusto non è agli scopi del singolo, perchè la soggettività di questi renderebbe impossibile ogni concetto di giustizia, ma agli scopi dell'universale: la sintesi ed il sistema sociale è il correlato pratico della *legge* dell'attività teoretica, è la *legge* dell'attività pratica. E come nell'ordine teoretico la legge è prima del fatto, e lo fonda, lo giustifica, lo determina come tale, così nell'etica il tutto è prima delle parti. In tal modo ci troviamo ricondotti alla concezione etica greca. Prima del singolo v'ha la legge dei rapporti delle cose. Dove potrebbe infatti il singolo partendo da sè trovare qualche punto d'appoggio per costituire dei diritti e dei doveri? La determinazione di un dovere qualsiasi, e del concetto stesso del dovere non è ricavabile dalla considerazione del singolo; il dovere è per natura sua *negativo* dell'individuo, non può quindi derivarsi da una considerazione *positiva* di esso; nè si può nello stesso tempo *negare* ed *affermare* una cosa. Solo colla riduzione dell'etica all'equazione della forza o dell'utile soggettivo momentaneo è possibile la costruzione atomistica, la quale non solo contraddice al carattere *costrittivo* del *fatto sociale*, non solo contraddice al concetto di *norma*, che non avrebbe senso, ma implica la distruzione dell'etica. Il *tu devi* è il *primo principio* dell'etica. Nè la legge di una relazione può ricavarsi da una sola delle parti in relazione, mentre ciò che è necessario all'esperienza di un oggetto diventa anche determinante la natura sua, le sue condizioni, *qualifica l'oggettività* sua, onde l'individualismo si chiarisce come una delle più strane finzioni che si siano mai delineate nella simbolica della storia. Il principio *costitutivo* dell'etica può essere olo la società.

Così quella stessa *legge di socialità* che come metodo della costruzione romagnosiana si è mostrata feconda in ogni ordine di rapporti, diviene anche qui il principio determinante la natura universale di essi. La *legge di socialità* rappresenta l'unità dello scopo che sistematizza ed ordina e valuta tutti i singoli scopi, le singole volontà, le singole azioni, i singoli rapporti: come legge della teleologia sociale distribuisce la giustizia e l'ingiustizia. Una delle accuse infatti che Romagnosi muove agli altri indirizzi è quella di non tener conto di una *filosofia civile* come *scienza madre* del diritto e della morale; onde quella stessa concezione sociologica dell'etica che ha ricongiunto l'ideale della *perfezione* alle *utilità* sociali, ricongiunge qui il singolo alla società. Questa concezione sociologica di ogni ordine di norme sociali, determina una rappresentazione organica di tutta la fenomenologia sociale nella quale si svolgono in reciproco rapporto le relazioni dei vari ordini di fenomeni e si condizionano nella loro funzionalità per il raggiungimento del fine ideale. Tutti i fenomeni sociali sono connessi in una unità, in una sola *esperienza*: così si fonda un « *monismo della vita sociale* (Stammler) ». Diritto, morale, economia, ecc. possono e debbono *teoreticamente*, astrattamente separarsi nelle varie ricerche su di essi, sono però sociologicamente, nella realtà dell'esperienza sociale, unitariamente ed indissolubilmente connessi; perciò quando con intento *pratico* su di essi si indaga quello che nell'astrazione era esatto, diviene per la realtà monco, frammentario, erroneo, onde l'accusa che Romagnosi muove alle scuole avverse di aver violato il *metodo delle scienze pratiche*. È l'errore dell'individualismo storico nell'economia e nel diritto.

I rapporti economici costituiscono la materia del diritto: il diritto regola l'economia, onde le relazioni economiche non possono rimanere estranee alle valutazioni etiche; l'*economia* deve essere ricongiunta al *diritto*, l'economia, che è l'*ordine sociale delle ricchezze* (Romagnosi), deve essere costituita in base ai rapporti ideali di giustizia, organizzati in vista dell'ideale finale. Il concetto fondamentale del metodo sociologico e storico secondo cui tutti i fenomeni sociali vivono nell'unità organica della vita sociale forma il sistema nervoso della dottrina romagnosiana. Ed è naturale che

sia così; poichè se suo intento è quello di dominare la *natura*, deve ricercare la *cause* le quali nella vita sociale sono costituite dai fattori, dalle forze produttrici e determinanti dei vari fenomeni. È la ricerca della *causalità* nella vita sociale. Ma *causalità* nel rapporto di successione temporale implica *continuità*, poichè causalità presuppone *mutabilità*, *unità* nella differenziazione, connessione nello sviluppo, il che esprime la natura della *continuità;* onde l'esigenza *causale*, l'esigenza *sociologica* e l'esigenza del metodo delle scienze pratiche determinano insieme il carattere *storico* dell'etica. Società infatti è storia, vale a dire connessione di rapporti, coordinazione di finalità, legame ideale di uomini e di cose e sviluppo continuo, il che si designa in una *vita degli stati* con carattere di *tradizione storica*, in evidente parentela col concetto comtiano della *storicità.* Però il carattere *storico* dell'etica nulla può togliere al suo valore ideale; la storia può additarci le condizioni della realizzazione della normalità, i punti di partenza e i dati di fatto per la costruzione dell'ordine morale *pratico*, ma non tangere l'*ordine morale di ragione*, il quale rimane come *idea*, norma perenne di valutazione, fiaccola eterna rischiarante il cammino progressivo dell'umanità.

E tutto ciò che è fondato nella *legge di socialità* e al fine ideale intende si chiarisce come di rigoroso *diritto*, come imposto dalla *giustizia*, come il valore di ogni determinazione è dato dall'importanza che in essa si riflette dalla necessità finale, *titolo di diritto.* Così si fondano i vari ordini di rapporti sociali, della sussistenza, della sicurezza, del perfezionamento ecc., così si rende possibile una teoria sociale « dell'*ordine di riproduzione* », che deve fondare in *giustizia* quei rapporti di famiglia che l'individualismo spenceriano tendeva ad escluderne, senza pensare però ad escludere prima la *conservazione della specie* dall'ordine dei rapporti doverosi, *ideali.* Quella stessa *necessità* che altrove crea i rapporti oggettivi, qui nella sua connessione teleologica crea i *diritti* (*poteri finali* ed i *doveri* dei singoli, e crea gli scopi del diritto, le funzioni dello Stato. Vi è solo *una* esperienza, potremmo dire con Kant, e in questa *unità* debbono contessersi tutte le relazioni. Quanto superiore è da questo lato la concezione etica romagnosiana a

quella spenceriana, quanto più coordinata e consequente! Infatti se la necessità del fine ideale non dovesse servire più di base alla deduzione *doverosa*, allora lo scopo precipuo, il carattere fondamentale di questa nuova forma di utilitarismo che *deduce* della condizioni di esistenza si chiarirebbe come fallito.

Perciò se la prima relazione che si presenta nella considerazione dei rapporti umani di giustizia è quella della possibilità della *coesistenza*, come determinante una serie di diritti e di doveri fondati nella natura delle cose i quali la rendono possibile coll'*evitare la lotta*, con lo stabilire la *sicurezza*, onde è lecito al diritto nel suo primo porsi annunziarsi quale un ordine di rapporti per i quali la libertà di ognuno può coesistere con quella, di tutti, quella sicurezza, quella pace sono *uno* dei fini sociali non *tutto* il fine sociale, quell'ordine considerato astrattamente come tale, quella serie di diritti e di doveri non sono soli perchè il fine sociale della totalità come tale, la sua conservazione e il suo perfezionamento, non è raggiungibile se ogni atomo sociale si considera nel suo astratto isolamento e crede di potersi rendere centro di diritti limitando i suoi doveri nel non tangere la sfera della libertà altrui. Se il singolo non può da sè solo raggiungere i suoi fini ma ha bisogno dell'altrui *solidarietà* e *reciprocitá*, si stabilisce già una nuova, una seconda serie di diritti e di doveri che colla pura coesistenza non hanno a vedere, ma traggono la loro origine e la loro determinazione d'altronde; se esiste un fondamentale diritto e dovere di *socialitá*, deve da questa *valutazione* fondamentale discendere un ordine di relazioni che *aggiungendosi*, *sovrapponendosi* a quelle della semplice coesistenza, esprimano le condizioni per il conseguimento dell' ideale finale della *totalità*, che è fine *comune*, onde si svela il vero carattere della vita sociale quale « *cooperazione* » ideale, con tale concetto da regolarsi. Principio creativo di tale nuovo ordine di relazioni è l'ideale finale stabilito, la necessità finale. « *Tutto quello che é necessario a produrre quest'effetto è di rigoroso dovere e di pubblico diritto* »; e ciò tanto nei rapporti dei singoli tra loro, quanto nei riguardi delle funzioni del potere: onde una nuova azione compete al diritto, un'azione di coesione ed integrazione, che dirige

ed unifica, che spinge e costringe le attività dei singoli al fine comune, e che va fino all'ordine doveroso dell'assistenza sociale, di una funzione di *soccorso* fondata nella *natura* della società, una nuova azione la quale è varia e molteplice a seconda delle condizioni *storiche*, dell'ordine di *fatto*, giacchè come l'economia così anche la *politica* deve essere identificata col *diritto*, cioè colla *giustizia*. La loro unità è da ricostituirsi di fronte a quella scissione che il liberalismo individualistico, come nota Stahl, aveva compiuto. Se principio di *ragion civile* è il *pareggiare le utilità rispettando la comune libertà*, al di là della *ragion civile*, v'ha la *ragion pubblica* che esige il sacrificio dell'interesse del singolo a quello del tutto nei limiti della *necessità finale:* forse questo principio infrange la libertà dei singoli, ma la libertà non è da derivarsi da un'astratta considerazione del singolo, ma dall'*ordine*. La libertà è solo possibile nella *legge*, nell'*ordine*; ed ogni ordine ha la *sua* libertà come derivante dai rapporti reali di esso.

Il diritto va fondato nelle esigenze concrete ed ideali dell'umanità: l'ordine giuridico, si potrebbe dire, nato per evitare la lotta tra i singoli, non può da tale sua *genesi*, essere *qualificato* e *valutato* nelle sue funzioni, nel suo sviluppo, nella sua finalità.

Quella stessa necessità però che impone l'attività dello Stato, la limita: non oltre di quella necessità, in giustizia, è lecito andare. La conservazione della libertà e della sfera di attività individuale è non solo un'esigenza della divisione del lavoro, è non solo un risultato imposto dalle leggi psicologiche naturali, che rendono possibile un'attività feconda e più economica, ma è insieme un'esigenza della giustizia.

Certo non sarebbe difficile osservare che la deduzione romagnosiana non è stata così rigorosa come qui potrebbe apparire, ma anche volendo contestare a Romagnosi qua e là un parziale infiltramento di tendenze individualistiche, bisogna insieme riconoscere che dall'etica non è lecito escludere un ultimo momento individualistico. Tale appare la posizione dell'*etica* di fronte alla *scienza naturale* ed alla *storia*: mentre la *scienza naturale*, la *natura* (*logicamente*), cerca l'universale e pone il singolo quale senza alcun valore, come un caso speciale della legge, mentre la *storia* cerca il singolo come tale, come

valore, l'*etica* sembra che l'antinomia dell'una e dell'altra tolga, quale sintesi dialettica di esse. Da un lato in essa si pone l'universalità della legge, l'universale di valore normale, dall'altro si afferma in ogni individuo un valore, perchè solo nel valore dei singoli come *presupposto*, come *condizione* della costituzione dell'etica, può questa essere fondata. È ciò che v'ha di *umano* in ogni uomo, il valore; la *Menschheit* di Kant, la *padronanza originaria* di Romagnosi, nonostante il differente carattere e *colorito* che tale momento individualistico piglia nel primo ripudiante, a differenza del secondo, ogni concetto *eudemonologico*, e richiamante alla *dignità* umana, al *dovere*. In questo senso ed in questo modo si può porre nella costruzione dell'etica l'individualità come principio *regolativo* dell'etica, come affermante il valore universale di tutto ciò che porta in sè i caratteri dell'umano, augurando quella *confederazione di padroni* (Romagnosi) (di cui il *principio di nazionalità* da lui affermato non è che un momento), quel *regno degli scopi* (Kant) verso di cui il *criticismo* odierno in nome dell'idealismo sociale sospinge. Il quale *regno dei scopi* è solo possibile quando non soltanto dagli altri *uomini*, ma dalla *natura* stessa, dai *fatti* ci saremo resi liberi, quando per la sostituzione graduale dei *fattori storici* sui *fattori fisici* dell'incivilimento, per la sostituzione del *regno dell'arte* a quello della *fortuna* (Romagnosi), il *dominio della coscienza* (Natorp: « Herrschaft des Bewusstseins »), l'impero dell'*idea* sarà realizzato.

Così, ripeto, Romagnosi infrange il suo naturalismo: egli può ben dire che l'etica è fondata nella natura, ma essa non è più natura; non più *fisica*, ma *idea*, altrimenti non è *etica*. Se il suo naturalismo non avesse superato, non avrebbe potuto distinguere il *fatto dal diritto*, il *fenomeno* dalla *legge*, come non può farlo ogni conseguente empirismo e positivismo. Questi non vogliono nè possono affermare *valori*, mentre solo coi valori, solo cogli ideali è possibile un'*etica*, e solo con valori *universali ed incondizionati*; perciò l'*etica* può essere solo *idealistica*. A tali condizioni è legata la « *tariffa del valore* » che egli ci annunzia, la quale non è già l'*estetica* « *tavola dei valori* » di Nietzsche glorificante il prepotere dell'individualità, nella produzione del *genio*

essendo per lui riposto lo scopo della storia, ma una *tariffa* del *valor sociale*, per creare dei *padroni*, e non degli schiavi, al cui raggiungimento, in un progressivo *equilibrio* (l'equilibrio rappresenta per lui, come per Spencer, la legge della vitalità e del progresso sociale) egli spera.

A questa determinazione degli ideali dell'umanità, dei valori universali attende la filosofia; ivi è il suo compito, poichè il filosofo è, come dice Nietzsche, il *giudice della vita*, egli crea i *valori* e la *cultura*. « Die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber, sie sagen: *so soll es sein*! sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen, sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft; ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihre Wille zur Wahrheit ist *Wille zur Macht* ».